PRINCIPIOS METAFÍSICOS

DEL DERECHO

POR KANT.

TRADUCCION DE

G. LIZARRAGA,

Abogado del Ilustre Colegio de esta córte, etc., etc.

ADMINISTRACION:
LIBRERÍA DE VICTORIANO SUAREZ, JACOMETREZO, 72.
MADRID:—1873.

PRÓLOGO.

Despues de la crítica de la razon *práctica* debia seguir el sistema de esta misma razon ó la Metafísica de las costumbres. Este sistema se divide en principios metafísicos de la *ciencia del derecho* y en principios metafísicos de la *ciencia de la moral* (como simetría y complemento de los principios metafísicos de la *Física* ya publicados). La siguiente introduccion expone la forma sistemática de estas dos clases de principios, y la hace en parte sensible á la vista.

La *ciencia del derecho*, como primera parte de la ciencia de las costumbres, y de la cual quisiéramos dar aquí un sistema racional, es lo que puede llamarse la *Metafísica del derecho*. Pero como la nocion de derecho, en cuanto nocion pura, tiene sin embargo por base la práctica ó la aplicacion á los casos que se presentan en la experiencia, y por tanto un *Sistema metafísico* del derecho debe tener en cuenta la diversidad empírica de todos los casos posibles para hacer una division completa (lo cual es de rigor para la formacion de un sistema de

la razon); y como por otro lado, la division perfecta de lo *empírico* es imposible, y aun cuando se la intentara, siquiera sea aproximadamente, las nociones de los diferentes casos posibles de la experiencia no podrian formar parte esencial del sistema (no se relacionarian con él más que á manera de ejemplos y de observaciones): el título de *Principios metafísicos del derecho*, es pues, el único conveniente para la primera parte de la metafísica de las costumbres. En efecto, en la aplicacion á los diferentes casos no puede haber sistema propiamente hablando, sino únicamente aproximacion sistemática. Seguiremos, pues, aquí la misma marcha que en la exposicion de los Principios metafísicos de la física; es decir, que el derecho, que es la materia del sistema bosquejado *á priori*, formará el texto, y que los derechos ó las cuestiones de derecho que presentan los diferentes casos de la experiencia, serán la materia de observaciones extensas; de otro modo no seria fácil distinguir aquí lo que constituye la metafísica del derecho de lo que forma su parte experimental ó práctica.

La mejor manera de evitar la frecuente censura de oscuridad, y aun de aquella oscuridad calculada que afecta un aire de profundidad, y de remediar la falta de claridad en la exposicion filosófica, será imponerme como ley lo que el célebre *Garve* recomienda á todo escritor, y más particularmente al que filosofa; y por mi parte no pongo más condiciones para obedecer, que las que reclame la naturaleza de una ciencia que hay que rehacer ó extender.

Este sábio distinguido queria con razon (en sus

Misceláneas, pág. 352 y siguientes) que toda doctrina filosófica se pusiera *al alcance del pueblo*; es decir, que su exposicion se hiciera de una manera bastante expresiva para que pudiera circular por todas las clases de la sociedad, bajo pena para el escritor de ser tachado de oscuridad en sus concepciones. Todo esto lo admito sin dificultad, excepto si se trata del sistema de una crítica de la razon misma, y de todo lo que no puede conocerse más que por medio de esta crítica; porque entonces se trata de distinguir en nuestro conocimiento lo sensible y lo no sensible, pero un no sensible que es sin embargo de la competencia de la razon. Lo no sensible ó hiperfísico nunca puede ser popular, como ninguna metafísica formal en general, aunque los resultados de esta especie de metafísica puedan demostrarse con toda claridad á *una razon sana*, á un metafísico sin saberlo. En tales casos hay que renunciar á ser entendido por todo el mundo y hasta al lenguaje popular. Hay necesidad por el contrario de ceñirse á la *precision* del lenguaje de la escuela (porque la *escuela* tiene tambien su *lenguaje*), aun á riesgo de ser acusado de pedante. Para una razon que no puede perder el tiempo, es el único medio de darse á entender.

Pero si algunos *pedantes* hablan al público (en cátedras ó en escritos populares), un lenguaje técnico que solo conviene á la escuela, el filósofo crítico no es responsable, como no lo es el gramático de las oscuras sutilezas de un purista sin gusto (*logodædalus*). El ridículo recae aquí sobre el hombre y no sobre la ciencia.

Hay una especie de pretension impropia, de amor propio excesivo, que hasta puede parecer injuriosa á aquellos que aún no han abandonado sus antiguos sistemas, en decir: «Que antes de la aparicion de la filosofía crítica, no habia filosofía.» Para poder decidir sobre esta pretension, hay que resolver préviamente la cuestion siguiente: *¿Es posible rigorosamente que haya más que una filosofía?* No solamente ha habido diferentes maneras de filosofar, de elevarse á los primeros principios de la razon, de edificar un sistema sobre estos principios más ó ménos felizmente, sino que hasta era necesario que tuviera lugar un gran número de tentativas de esta especie, porque cada una de ellas ha tenido su utilidad propia. Sin embargo, como la razon humana considerada en sí, es esencialmente una, no puede suceder que haya más que una filosofía; es decir, que no hay más que un sistema racional posible segun principios, sean cualesquiera la diversidad y la frecuente oposicion que hayan podido existir sobre un solo y mismo punto. Así el *moralista* dice con razon: No hay más que una virtud, no hay más que una moral, es decir, un solo sistema que reuna en un solo principio todos los deberes morales; el *químico*: No hay más que una Química (la de *Lavoisier*); el *médico*: No hay más que un solo principio para el sistema ó la clasificacion de las enfermedades (el de *Brown*); y todo esto sin querer rebajar en nada el mérito de los otros moralistas, químicos y médicos, aun cuando el *sistema nuevo* excluya todos los demás. En efecto, sin los autores de estos diferentes

sistemas y sin sus infructuosas tentativas, no hubiéramos llegado á esta unidad del principio verdadero de toda la filosofía reducida de este modo á sistema.

Si, pues, la filosofía crítica se anuncia como no precedida por ninguna filosofía, no hace en ello más que lo que han hecho, harán y deben hacer todos los que tracen un plan propio de filosofía.

Una censura ménos grave, pero que no es indiferente, seria la que consistiera en pretender que la parte más original de esta filosofía, no lo es sin embargo, y que puede reconocérsela tal vez en otra filosofía ó matemática. Tal es el descubrimiento que pretende haber hecho un crítico de Tubinga. Apoya su aserto en una definicion de la filosofía en general, que el autor de la crítica de la razon pura presenta como suya, dándole bastante importancia. Ahora esta definicion, dicen, ha sido dada hace ya bastantes años por otro autor, y casi en los mismos términos. (1) Juzgue el lector si las palabras *intellectualis quœdam constructio* han podido hacer nacer el pensamiento de la *exposicion de una nocion en una intuicion á priori*, que distingue claramente y á primera vista la filosofía de las matemáticas. Estoy seguro de que Hausen mismo no aceptaria esta explicacion de sus palabras; porque la posibilidad de una intuicion *á priori*, la po-

(1) *Porro de actuali constructione hic non quœritur cum ne possint quidem sensibiles figuræ ad rigorem definitionem effingi; sed requiritur cognitio corum quibus absolvitur formatio, quæ intelectualis quœdam constructio est.* C. A. Hausen, Elem. Mathes P. 1. p. 83 á 1734.

sibilidad de que el espacio sea una intuicion de esta especie, más bien que la simple juxtaposicion mútua de una diversidad dada una fuera de otra á la intuicion empírica ó en percepcion (como la define Wolf), le hubiera arredrado, porque se hubiera visto arrastrado á cuestiones filosóficas que le hubieran separado considerablemente de su objeto. La exposicion hecha *en cierto modo por el entendimiento*, no significa para el hábil matemático más que la *indicacion* (sensible) de una *línea*, correspondiente á una nocion, indicacion real (ó trazado) en la cual no se atiende más que á la regla, prescindiendo mentalmente de las desviaciones inevitables en la ejecucion. Esto mismo se puede observar en geometría en la construccion de las figuras iguales.

Pero lo que importa ménos que todo lo demás, respecto al espíritu de esta filosofía, es el desórden escitado por algunos de los que la han adoptado: en lugar de limitar á la crítica de la razon pura el uso de una terminología que le es propia, y que difícilmente podria reemplazarse por otra, aunque estuviera más en uso, se sirven de ella fuera de esta crítica y en el comercio ordinario del pensamiento. Doble falta que merecia ciertamente ser reprimida, como lo ha hecho M. Nicolai, aun cuando este escritor manifiesta que no sabe si convendria proscribir toda esta terminología especial, hasta en el dominio propio de la ciencia, so pretexto de que no sirve más que para disfrazar la carencia de pensamiento.—Sin embargo, el ridículo alcanza con más justicia al *pedante impopular* que al ignorante sin crítica.

En efecto, el metafísico, que se aferra tercamente á su sistema sin cuidarse de ninguna crítica, puede ser clasificado en esta última categoría, aunque desconozca por su propia voluntad la modificacion á que se opone, en razon á que esta novedad está fuera de su antigua escuela. Pero si, como lo dice Shaftsbury, es una prueba que no debe desdeñarse para la verdad de una doctrina nueva, sobre todo de una doctrina moral, la de resistir al *ridículo*, era forzoso *al fin* que llegase al filósofo crítico la ocasion de burlarse á su vez, y aun *con más razon*, al ver arruinarse unos tras otros los vanos sistemas de los que por algun tiempo han temido esta gran palabra, desapareciendo sus sectarios: destino que les aguarda inevitablemente.

Hácia el fin de la obra he trabajado algunas secciones con ménos detalle del que hubiera podido esperarse comparándolas con las precedentes, ya porque me haya parecido que podian deducirse fácilmente de estas, ya tambien porque las últimas (que se refieren al derecho público) son hoy asunto de muchas discusiones, y son, sin embargo, tan importantes, que puede justificarse el aplazamiento de un juicio decisivo.

INTRODUCCION

Á LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.

I.

De la relacion de las facultades del alma con las leyes morales.

El deseo es la facultad de ser causa de los objetos de nuestras representaciones por medio de estas representaciones mismas. La facultad que posee un ser de obrar segun sus representaciones se llama la *vida*.

En primer lugar, el deseo ó la aversion va acompañado siempre de *placer* ó de *disgusto*, dos cosas cuya capacidad en el hombre se llama *sentimiento*. Pero el placer ó el disgusto no vá siempre acompañado de deseo ó de aversion (porque puede haber placer sin deseo del objeto), sino de la simple representacion del objeto, sea que este exista ó no.

En segundo lugar, el placer ó el disgusto con ocasion de un objeto deseado no precede siempre

al deseo ó aversion, y no debe siempre considerársele como causa de estos, porque tambien puede ser su efecto.

Pero se llama *sentimiento* la capacidad de experimentar placer ó disgusto con la idea de una cosa, en razon á que estos dos estados no contienen más que lo *subjetivo puro* en su relacion con nuestra representacion, y de ningun modo una relacion á un objeto que se trate de conocer; (1) ni aun una relacion al conocimiento de nuestro estado: porque una sensacion, una simple sensacion, además de que contiene la cualidad que le es inherente por la naturaleza del sujeto, por ejemplo, la cualidad de lo rojo, de lo dulce, etc., es además traida como elemento de conocimiento á un objeto, mientras que el placer ó el disgusto, con ocasion de lo rojo ó de lo dulce, no expresa absolutamente nada de objetivo, sino simplemente una relacion al sujeto. El placer y la pena no pueden ex-

(1) Se puede en general definir la sensibilidad: lo subjetivo de nuestras representaciones, porque el entendimiento refiere primitivamente las representaciones á un objeto, es decir que no *piensa* una cosa sino por su medio. Ahora lo subjetivo de nuestras representaciones puede ser de tal clase que pueda tambien referirse á un objeto para conocerle (en cuanto á la forma ó en cuanto á la materia; en el primer caso se le llama intuicion pura, en el segundo sensacion); y entonces la sensibilidad, como capacidad de tener representaciones pensadas, es el *sentido*. O bien lo subjetivo de las representaciones no puede constituir ningun *elemento del conocimiento*, porque no contiene más que la *simple* relacion al *sujeto*, sin nada que pueda servir para el conocimiento del objeto; y en este caso la capacidad representativa se llama sentimiento. El sentimiento comprende el efecto de la representacion (sensible ó intelectual) sobre el sujeto, y pertenece á la sensibilidad, aunque la representacion misma no puede pertenecer mas que al entendimiento ó á la razon.

plicarse más claramente en sí mismos, precisamente por esta razon; no es posible nunca más que indicar sus consecuencias en ciertas situaciones, para hacerlos conocer en la práctica.

Se puede llamar placer *práctico* á aquel que está inseparablemente unido al deseo del objeto, cuya representacion afecta el sentimiento; siendo indiferente por lo demás que este placer sea el efecto ó la causa del deseo. Se podria, por el contrario, llamar placer puramente contemplativo ó placer *inactivo*, á aquel que no va necesariamente unido al deseo del objeto, que no tiene por consiguiente su razon en la existencia del objeto de la representacion, sino que se refiere á la simple representacion de este objeto. Esta última especie de sentimiento se llama *gusto*. No habrá que ocuparse, pues, de él en una filosofía práctica más que *accidentalmente*, y no como de una nocion que forme *naturalmente* parte del asunto. En cuanto al placer práctico, la determinacion de la facultad apetitiva, que necesariamente debe ir *precedida* por este placer como causa, se llamará *apetito*; y el apetito habitual, *inclinacion*. Y, como la union del placer y de la facultad apetitiva, en cuanto el entendimiento juzga esta union valedera, segun una regla general (pero en todo caso solamente para el sujeto), se llama *interés*, el placer práctico es en este caso un interés de la inclinacion. Por el contrario, cuando el placer no puede venir más que despues de una determinacion anterior de la facultad apetitiva, es un placer intelectual, y el interés que se manifiesta hácia el objeto, debe llamarse un

interés de razon; porque, si el interés fuera sensual, en lugar de fundarse en principios racionales puros, la sensacion deberia poder unirse al placer y determinar así la facultad apetitiva. Aunque no sea posible admitir ningun interés de inclinacion en todo lo que se refiere á un interés racional puro, podemos, sin embargo, para conformarnos con el lenguaje ordinario, conceder á una inclinacion, aun á la que no puede tener por objeto más que un placer intelectual, un deseo habitual que resulte de un interés racional puro; entonces esta inclinacion no seria la causa, sino el efecto de este último interés, y podria llamarse *inclinacion intelectual* (*propensio intellectualis*).

Hay que distinguir además la *concupiscencia* del deseo mismo, del cual es como el estimulante. La concupiscencia es una determinacion sensible del alma, pero no convertida aún en un acto de la facultad apetitiva.

La facultad apetitiva, segun nociones, en cuanto su principio de determinacion se encuentra en sí misma y no en el objeto, se llama la *facultad de hacer ó de no hacer á discrecion*; en cuanto va unida á la conciencia de la facultad de obrar para producir el objeto, se llama *arbitrio*. Pero, si no va unida á esta conciencia, su acto no es mas que un *voto*, una aspiracion. La facultad apetitiva, cuyo principio de determinacion interna, y por consiguiente hasta el consentimiento, se encuentra en la razon del sujeto, se llama la *voluntad*. La voluntad es, pues, la facultad apetitiva considerada ménos con relacion á la accion (como el arbitrio)

que con relacion al principio que determina el arbitrio á la accion; no va precedida de ningun principio de determinacion; por el contrario es, puesto que puede determinar al arbitrio, la razon práctica misma.

La voluntad puede comprender *el arbitrio*, así como el simple *deseo*, entendiendo por esto que la razon puede determinar en general la facultad apetitiva. El arbitrio que puede ser determinado por *razon pura* se llama libre arbitrio. El arbitrio que no es determinable más que por *inclinacion (móvil sensible, stimulus)* es un arbitrio animal *(arbitrium brutum)*. El arbitrio humano, por el contrario, es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*, y no es por consiguiente puramente por sí (sin hábito adquirido de la razon): puede, sin embargo, ser determinado á la accion por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es esta independencia de todo impulso sensible en cuanto á su *determinacion*; tal es la nocion negativa de la libertad. La nocion positiva puede definirse: la facultad de la razon pura de ser práctica por sí misma; lo cual no es posible más que por la sumision de las máximas de toda accion á la condicion de poder servir de ley general. Porque, como razon pura aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de este arbitrio, la razon práctica en su cualidad de facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por consiguiente como facultad legislativa), y en ausencia de la materia de la ley, la razon práctica, decimos, no puede hacer más que erigir en ley suprema, y

en principio de determinacion del arbitrio, la forma de la propiedad que poseen las máximas del arbitrio mismo de llegar á ser una ley general, y prescribir esta ley como imperativo absoluto, puesto que las máximas del hombre, consideradas en la causa subjetiva, no se encuentran por sí mismas en armonía con las leyes objetivas.

Estas leyes de la libertad se llaman *morales*, para distinguirlas de las leyes naturales ó físicas. Cuando no se refieren más que á acciones externas y á su legitimidad, se las llama *jurídicas*. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la accion, entonces se llaman *éticas* en la acepcion más propia de la palabra. Y entonces se dice que la simple conformidad de la accion externa con las leyes jurídicas constituye su *legalidad;* su conformidad con las leyes *morales* es su *moralidad*. La libertad, á que se refieren las leyes jurídicas, no puede ser más que la libertad en la práctica externa; pero aquella á que se refieren las segundas, debe ser la libertad en el ejercicio exterior é interior del arbitrio, cuando está determinado por las leyes racionales. Se dice, pues, en la filosofía teórica: en el espacio están solamente los objetos de los sentidos externos, pero en el tiempo están todos los objetos, los de los sentidos y los del sentimiento. La razon es que las representaciones de estas dos clases de objetos son siempre representaciones, y como tales pertenecen ambas al sentido íntimo. Así como se puede considerar la libertad en el ejercicio, ya interno ya externo del arbitrio, del mismo modo

sus leyes, como leyes prácticas puras de la razon para el libre arbitrio en general, deben al mismo tiempo ser los principios de sus determinaciones interiores, aunque no siempre sean consideradas bajo este punto de vista.

II.

De la idea y de la necesidad de una metafísica de las costumbres.

Se ha demostrado en otra parte que hay que sentar principios *á priori* para la física que no se ocupa más que de objetos exteriores; que es posible y necesario empezar por establecer un sistema de estos principios bajo el nombre de metafísica de la ciencia de la naturaleza, antes de proceder á las experiencias particulares; es decir, á la física. Pero la física puede (al ménos cuando se trata de defender su tésis del error), admitir como generales varios principios, mediante el testimonio de la experiencia, aun cuando este testimonio no pueda en rigor tener valor general sino á condicion de derivarse de principios *á priori*. Así es como Newton aceptó el principio de la igualdad de la accion y de la reaccion en la influencia recíproca de los cuerpos, como fundada en la experiencia, y la extendió, sin embargo, á toda la naturaleza material. Los químicos van todavía más lejos, y fundan sus leyes más generales de la composicion y descomposicion de la materia en virtud de fuerzas propias de los cuerpos en la sola expe-

riencia. Tienen, sin embargo, una confianza tan completa en la generalizacion y en su necesidad, que no temen que pueda descubrirse un solo error en los experimentos que ejecutan con arreglo á ellas.

Pero no sucede lo mismo con las leyes morales; estas no tienen fuerza de leyes sino en cuanto pueden ser *consideradas* como fundadas *á priori* y necesariamente. Hay más; y es que las nociones y los juicios sobre nosotros mismos y sobre nuestras acciones ú omisiones, no tienen significacion moral, cuando no contienen más que lo que puede adquirirse por la simple experiencia: y, si acaso se tratara de convertir en principios morales alguna cosa que procediera de este último orígen, habria riesgo de caer en los errores más groseros y más perniciosos.

Si la moral no fuera más que la ciencia de la felicidad, sería absurdo buscar su utilidad segun principios *á priori*. En efecto, por evidente que pudiera parecer el poder que tuviera la razon de percibir, anticipándose á la experiencia, por qué medios se puede llegar al goce sólido de los placeres de la vida, sin embargo, todo lo que se enseñe *á priori* sobre este punto, debe ser considerado ó como tautológico, ó como desprovisto de todo fundamento. La experiencia solamente puede enseñarnos lo que nos proporciona placer y satisfaccion. La tendencia natural hácia los alimentos, hácia el sexo, hácia el descanso, hácia el movimiento, y (en el desarrollo de nuestra naturaleza intelectual) el móvil del honor, de la extension de nuestros co-

nocimientos, etc., pueden hacernos conocer en qué debe *hacer consistir* el placer cada uno, segun su gusto particular; y el placer mismo puede tambien enseñar la manera como debe ser *buscado*: toda apariencia de razonamiento *á priori* en esto no es, en principio más que la experiencia generalizada por la induccion. Y esta generalizacion (*secundum principia generalia, non universalia*) es por otra parte tan difícil en esta materia, que no se puede ménos de conceder á cada uno una infinidad de excepciones, á fin de dejar escojer libremente un género de vida conforme á las inclinaciones particulares y á los apetitos para el placer, y por último, para que cada uno aprenda á vivir á su costa ó á la de otros.

Pero no sucede lo mismo con los preceptos de la moral. Estos obligan á todos, sin tener en cuenta las inclinaciones, y simplemente por la razon de que todo hombre es libre y está dotado de una razon práctica. El conocimiento de las leyes morales no se ha obtenido por la observacion de sí mismo ó de la animalidad en nosotros; tampoco se ha tomado de la observacion del mundo, de lo que se hace y de cómo se hace (aun cuando la palabra alemana *Sitten*, lo mismo que la latina *mores*, no significa más que las maneras y modo de vivir): al contrario, la razon prescribe la manera cómo se debe obrar, áun cuando nadie hubiese obrado así. Tampoco se cuida de la utilidad que nuestras acciones puedan reportarnos, y que solo por experiencia podemos conocer; porque, áun permitiéndonos buscar nuestro bien de todas las maneras po-

sibles, y áun cuando, apoyándose en los testimonios de la experiencia, pueda verosímilmente prometer mayores ventajas definitivas al que se conforme con sus preceptos, sobre todo con prudencia, que al que los infrinja, sin embargo, la autoridad de sus mandamientos como *preceptos* no se funda en esto; usa de este móvil (como de consejos), y únicamente para contrarrestar las seducciones exteriores, para corregir en el juicio práctico el vicio de un equilibrio parcial, y por último, para asegurar á este juicio un resultado conforme á la importancia de los principios *á priori* de una razon práctica pura.

Si, pues, un sistema del conocimiento *á priori* por simples nociones se llama *metafísica*, en este caso una filosofía práctica que tiene por objeto, no la naturaleza, sino la libertad del arbitrio, supondrá, y áun exigirá una metafísica de las costumbres. Es decir, que hasta es *obligatorio tener* esta metafísica, y que todo hombre la posee, aunque ordinariamente de una manera vaga, y por decirlo así, inconsciente. En efecto; ¿cómo podría creer sin principios *á priori* que lleva dentro de sí una legislacion universal? Pero, así como debe tambien haber en una metafísica de la naturaleza reglas para la aplicacion de los principios generales más elevados, relativos á una naturaleza en general, á los objetos de la experiencia, debe haber tambien una metafísica de las costumbres; y deberemos con frecuencia tomar por objeto la *naturaleza* particular del hombre, que solo conocemos por experiencia, para *hacer ver* en ella las consecuencias que se

deducen de los principios universales de la moral, sin que por esto estos principios pierdan nada de su pureza, y sin que se pueda por ello poner en duda su orígen *á priori*. Lo cual quiere decir, que una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero que puede aplicarse á la misma.

El complemento de una metafísica de las costumbres, como segundo miembro de la division de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría las condiciones del *cumplimiento* de las leyes de la primera parte de la filosofía moral en la naturaleza humana, pero solamente las condiciones subjetivas, ya favorables, ya contrarias, á saber: la produccion, la difusion y el arraigo de los principios morales (en la educacion elemental del pueblo), así como otras varias reglas y preceptos análogos, fundados en la experiencia. Esta antropología es indispensable, pero no debe absolutamente preceder á la metafísica de las costumbres ni confundirse con ella, porque entonces se correría el riesgo de establecer leyes morales falsas, ó por lo ménos muy indulgentes, que presentarian impropiamente como inaccesible lo que no se habia podido alcanzar, precisamente porque la ley no habia sido considerada ni expuesta en su pureza (porque la pureza constituye tambien su fuerza); ó ya aún porque algun deber ó algun bien en sí vendría dado por motivos falsos ó impuros, motivos que no dejan subsistir ningun principio moral cierto, capaz de guiar al juicio ó de servir de punto de partida al espíritu en la práctica de los

deberes, cuya prescripcion no debe imponerse *á priori*, más que por la razon pura solamente.

En cuanto á la division superior á la cual se subordina la division actual, quiero decir, la que distingue la filosofía en teórica y práctica, he dado ya explicaciones en otra parte (en la crítica del juicio), así como sobre la cuestion de saber sí la filosofía práctica es diferente de la filosofía moral. Todo hecho que debe poder realizarse segun leyes naturales (lo cual es de la competencia del arte) depende enteramente, en cuanto á su prevision, de la teoría de la naturaleza; sólo aquel que puede realizarse segun leyes de libertad puede tener principios independientes de toda teoría; porque no hay teoría que llegue más allá de las determinaciones de la naturaleza. La filosofía no puede, pues, comprender en su parte práctica (independientemente de una parte teórica), una doctrina *técnicamente práctica*, sino simplemente una ciencia *moralmente práctica*. Y sí en estos casos la habilidad del arbitrio en seguir leyes de libertad debiera todavía llamarse *arte*, por oposicion á la naturaleza, por lo ménos seria preciso entender este arte como un sistema de la libertad semejante á un sistema de la naturaleza; arte verdaderamente divino, si por medio de él estuviéramos en estado de ejecutar sin excepcion cuanto la razon prescribe, y de convertir sus ideas en actos.

III.

De la division de una metafísica de las costumbres. (1)

Toda legislacion se compone de dos partes (ya sea que prescriba actos internos ó externos, siendo indiferente que estos sean exigidos *á priori* por la simple razon, ó por el arbitrio de otro); *en primer lugar*, de una *ley* que presente como *objetivamente* necesaria la accion que debe ejecutarse; es decir, que hace de la accion un deber; *en segundo lugar*, de un motivo que relacione con la representacion de la ley el principio que determina subjetivamente el arbitrio á esta accion. Esta segunda parte equivale, pues, á que la ley haga del deber un motivo. La ley representa la accion como deber; lo cual es un conocimiento puramente teórico de la determinacion posible del arbitrio, es decir, de la regla práctica. El motivo relaciona la obligacion de obrar de tal manera con el principio determinante del arbitrio en general en el sujeto.

(1) La deduccion de la division de un sistema, es decir, la prueba tanto de su integralidad cuanto de su *continuidad* ó de la transicion continua y sin salto *(divisio per saltum)* de la nocion dividida á los miembros de la division en la série entera de las subdivisiones, es una de las condiciones más difíciles de cumplir para el inventor de un sistema. Así, cualquiera que sea la primera nocion, la nocion *fundamental dividida* en la distincion de lo *justo* y de lo *injusto (aut fas aut nefas)*, esta nocion tiene su dificultad. Es en general el acto del *libre arbitrio*. Los ontologistas empiezan por el *sér* y la *nada*, sin advertir que esto es una division que carece de una nocion dividida, nocion que no puede ser sino la de un *objeto* en general.

Una legislacion puede, pues, diferir de otra por sus motivos (asemejándosele respecto de la accion que convierte en deber; por ejemplo, las acciones pueden ser siempre externas). La legislacion que de una accion hace un deber, y que al mismo tiempo dá este deber por motivo, es la legislacion *moral*. Pero la que no hace entrar el motivo en la ley, que por consiguiente permite otro motivo que la Idea del deber mismo, es la legislacion *jurídica*. Considerando esta última legislacion se observa fácilmente que sus motivos, diferentes de la Idea del deber, deben buscarse entre los motivos interesados del arbitrio, es decir, entre las inclinaciones y aversiones, pero especialmente entre las aversiones, porque una legislacion debe ser coactiva, y no como un cebo que atraiga.

La conformidad ó la no conformidad pura y simple de una accion con la ley, sin tener en cuenta sus motivos, se llama *legalidad* ó *ilegalidad*. Pero esta conformidad, en la cual la Idea del deber deducida de la ley es al mismo tiempo un móvil de accion, es la *moralidad* de la accion.

En la legislacion jurídica los deberes no pueden ser más que externos, porque esta legislacion no exige que la Idea de estos deberes, que es interna, sea por sí misma el principio determinante del arbitrio del agente; y como sin embargo necesita motivos apropiados á una ley, tiene que buscar los externos. La legislacion moral, por el contrario, erigiendo en deberes los actos internos, no excluye los externos; sino que al contrario revindica todo lo que es deber en general. Pero precisamente por-

que la legislacion moral contiene en su ley el móvil interno de las acciones (la Idea del deber), y porque esta determinacion no puede absolutamente influir en la legislacion externa, la legislacion moral no puede serlo, áun cuando fuera la expresion de la voluntad divina. Sin embargo de lo cual admite como *deberes*, y como motivos en su legislacion, los deberes que nacen de otra legislacion, la legislacion externa.

Por donde se vé que todos los deberes, por el solo hecho de serlo, pertenecen á la moral. Pero *su legislacion* no por esto está siempre comprendida en la *moral*; un gran número de ellos le son extraños. Así la moral exije que yo cumpla la promesa que he hecho en un contrato, áun cuando la otra parte contratante no pudiera obligarme á ello; pero admite la ley *(pacta sunt servanda)*, y el derecho correspondiente como originado por el deber. La legislacion que establece que una promesa, hecha y aceptada, sea cumplida, no pertenece, pues, á la moral, sino al derecho. La moral sobre este punto enseña solamente que, si el motivo que en la legislacion positiva va unido á cada deber, es decir, la coaccion externa, faltase, la Idea del deber debe ser por sí sola un motivo suficiente. Si así no fuera y si la legislacion jurídica misma, y por consiguiente el deber que de ella se deduce, no fuera propiamente un deber de derecho (por oposicion al deber moral), la fidelidad á lo prometido (á consecuencia del compromiso del contrato) se clasificaria entre los actos de moralidad y entre los deberes que á los mismos corresponden; lo cual es ab-

solutamente imposible. No hay deber de virtud en cumplir una promesa; es un deber de derecho á que se puede obligar. Sin embargo, es una accion honrada (una prueba de virtud) cumplir la promesa, áun cuando no haya *que temer* coaccion. La ciencia del derecho y la de la moral, difieren, pues, mucho ménos por la diferencia misma de los deberes que les son propios, que por la diversidad del motivo que una ú otra legislacion consignan en la ley.

La legislacion moral es la que no *puede* ser externa áun cuando los deberes pudieran serlo siempre. La legislacion jurídica es la que puede ser externa tambien. Así es un deber externo cumplir la promesa hecha en un contrato; pero el cumplimiento de la promesa porque sea un deber, y sin ninguna otra consideracion, corresponde únicamente á la legislacion *interna*. Esta obligacion, pues, no hay que considerarla moral, como si fuera una especie particular de deber (una especie particular de acciones á las que uno está obligado)—porque en moral como en derecho, este deber es externo;—sino que se la considera moral porque aquí la legislacion es interna, y no cae bajo el poder de ningun legislador externo. Segun este principio, los deberes de benevolencia, aunque igualmente deberes externos (obligaciones ó acciones exteriores) son todavía considerados como deberes morales, porque solamente son susceptibles de una legislacion interna.—Es cierto que la moral tiene tambien sus deberes propios (por ejemplo los deberes respecto de sí mismo); pero esto no le impide tener

otros comunes con el derecho, independientemente del modo propio *de obligacion*. Lo que la moral tiene de distintivo es su modo *de obligacion*: el carácter de la legislacion moral es ejecutar actos por el solo hecho de que son deberes, y erigir en motivo suficiente del arbitrio el principio del deber, donde quiera que este se manifiesta. Hay, pues, en verdad, un gran número de deberes *directamente morales*; pero la legislacion interna considera tambien todos los demás como deberes morales indirectos.

IV.

Nociones preliminares sobre la metafísica de las costumbres.—(Philosophia práctica universalis.)

La nocion de la *libertad* es una nocion de la razon pura que corresponde á la filosofía teórica trascendente. En otros términos, es una nocion que no puede tener objeto alguno adecuado en una experiencia posible cualquiera que ella sea; una nocion por consiguiente que no es el objeto de un conocimiento teórico posible para nosotros, y que por lo tanto no tiene valor como principio constitutivo, sino solamente como principio regulador y aun simplemente negativo de la razon especulativa. Sin embargo, la realidad de la libertad se halla establecida en el uso práctico de la razon por principios prácticos. Estos principios determinan, á título de leyes, una causalidad de la razon pura, el

arbítrio, independientemente de toda condicion empírica (de toda condicion sensible en general), y revelan en nosotros una voluntad pura, de la cual se originan las nociones y las leyes morales.

Esta nocion positiva de la libertad (respecto de la práctica), es la base de las leyes prácticas absolutas que se llaman *morales*. Y estas leyes—respecto de nosotros, cuyo arbitrio afectado por la sensibilidad no va siempre por esto mismo espontáneamente conforme á la voluntad pura, sino que al contrario está muchas veces en oposicion con ella—son *imperativos* (mandato de hacer ó de no hacer), y aun imperativos categóricos (absolutos ó incondicionales) que los distinguen de los imperativos técnicos (reglas del arte), los cuales nunca se dan más que relativamente. Segun estas leyes ciertas acciones son *permitidas ó prohibidas*, es decir moralmente posibles ó imposibles; pero algunas de las primeras, ó su contraria son moralmente necesarias, es decir obligatorias. De donde resulta para ellas la nocion de un deber, cuyo cumplimiento ó violacion va ciertamente acompañado de un placer ó de una pena de especie particular (el sentimiento moral).

Pero sin embargo, para nada tenemos en cuenta en las leyes prácticas de la razon este placer ó esta pena, porque son extraños al *fundamento* de las leyes prácticas, y no se refieren más que al efecto subjetivo del cumplimiento ó de la violacion del deber; efecto que trasciende al alma cuando el arbitrio se determina por estas leyes, y que puede ser diferente segun las personas, sin aumentar en

nada ni disminuir el valor ó la influencia objetiva de las leyes morales; es decir, que quedan estas absolutamente las mismas á los ojos de la razon.

Las nociones siguientes son comunes á las dos partes de la metafísica de las costumbres.

La *obligacion* es la necesidad de una accion libre bajo un imperativo categórico de la razon.

Observacion. El *imperativo* es una regla práctica, en virtud de la cual una accion en sí misma contingente *se convierte* en necesaria. Se diferencia de una ley práctica en que ésta, sin dejar de presentar la accion como necesaria, no distingue el caso de que esta accion sea necesariamente *inherente* al agente (como sucede sin duda en los séres naturalmente santos), de aquel en que no es más que accidental (como en el hombre); porque en el primer caso no cabe imperativo. El imperativo es, pues, una regla, cuya representacion *hace* necesaria la accion subjetivamente contingente, y representa el sujeto en el deber de ponerse *necesariamente* en armonía con esta regla.—El imperativo categórico (absoluto) es el que piensa é impone necesariamente la accion, no en cierto modo, mediatamente por la representacion de un *fin* que por ella pudiera conseguirse, sino inmediata y como objetivamente necesaria, por la simple representacion de esta accion misma (de su forma). Solamente la ciencia práctica que prescribe la obligacion (la obligacion de las costumbres), puede dar un ejemplo de estos imperativos; todos los otros imperativos son *técnicos* y condicionados ó hipotéticos. Pero la razon de la posibilidad de los impe-

rativos prácticos está en que no se refieren á ninguna otra determinacion del arbitrio (la determinacion presenta un objeto al arbitrio) más que á su sola *libertad*.

Una accion es *licita* (*licitum*) cuando no es contraria á la obligacion; y esta libertad, que no está circunscrita por ningun imperativo contrario, se llama facultad (*facultas moralis*). De aquí se deduce fácilmente lo que es una accion *ilícita* (*illicitum*).

El *deber* es la accion á que una persona se encuentra obligada. Es, pues, la materia de la obligacion, y puede ser idéntico (en cuanto á la accion), aunque podamos venir obligados á él de diferentes maneras.

Observacion. El imperativo categórico, que impone una obligacion respecto de ciertas acciones, es una *ley* moralmente práctica. Pero, como la obligacion no significa simplemente una necesidad práctica (como el enunciado de una ley en general), sino tambien un *mandato*, este imperativo es una ley imperativa ó prohibitiva, segun que el deber consiste en hacer ó en no hacer. Una accion que no es mandada ni prohibida, es simplemente *permitida*, porque respecto de ella no hay ley que se imponga á la libertad (facultad moral, derecho) y por tanto no hay deber. Una accion de esta especie se llama moralmente indiferente (*indifferens*, αδιαφορον, *res meræ facultatis*). Puede cuestionarse, si tales acciones existen; y, en caso afirmativo, si hace falta una ley facultativa (*lex permissiva*) para que cada uno pueda hacer ó no hacer

una cosa, segun le agrade, independientemente de la ley imperativa (*lex præceptiva, lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Si así fuere, la facultad moral, el derecho, no tendria nunca por objeto una accion indiferente αδιαφορον; porque una accion de esta especíe no necesitaría una ley particular para autorizarla moralmente.

Un *hecho* recibe el nombre de accion en cuanto está sometido á las leyes de la obligacion, por consiguiente, en cuanto el sujeto en él es considerado segun la libertad de su arbitrio. El agente es considerado respecto de este acto como *autor* del hecho material; y este hecho, y la accion misma, pueden serle *imputados*, si préviamente ha conocido la ley en virtud de la cual ambos entrañan una obligacion moral.

Una *persona* es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de *imputacion*. La personalidad *moral*, pues, no es más que la libertad de un sér racional sometido á leyes morales. La personalidad psicológica no es más que la facultad del sér que tiene conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia. De donde se sigue que una persona no puede ser sometida mas que á las leyes que ella misma se dá (ya á sí sola, ya á sí al mismo tiempo que á otros).

Una *cosa* es lo que no es susceptible de ninguna imputacion. Todo objeto del libre arbitrio, que carece de libertad por sí, se llama, pues, cosa *(res corporalis)*. Lo *justo* ó lo *injusto (rectum aut minus rectum)* es en general un hecho conforme ó no conforme con el deber *(factum licitum aut illici-*

tum). Es quizá el deber mismo en cuanto á su objeto ó á su orígen, de cualquier especie que sea. Un hecho contrario al deber se llama *transgresion (reatus)*.

La transgresion *no premeditada*, pero sin embargo imputable, es una simple falta *(culpa)*. La transgresion *deliberada* (es decir la que vá acompañada de la conciencia de que hay transgresion) se llama *delito*. Lo que se conforma con las leyes externas se llama *justo*, lo contrario se llama *injusto*.

El *conflicto* de los deberes *(collisio officiorum seu obligationum)* seria una relacion entre estos, tal, que el uno destruyera al otro (completa ó parcialmente).—Pero, como el deber y la obligacion en general son nociones que expresan la *necesidad* absoluta práctica de ciertas acciones, y como dos reglas opuestas entre sí no pueden ser al mismo tiempo necesarias, antes al contrario, siendo un deber obrar conforme á una de ellas, no solo no es obligatorio, sino que es ilícito el seguir la ley opuesta,—no es concebible la *colision* de los *deberes* y obligaciones *(obligationes non colliduntur)*. Sin embargo, pueden muy bien concurrir en un sujeto, y en una regla que él se prescriba, dos *principios* de accion (*rationes obligandi*) reunidos, pero tales que uno ú otro no bastan para obligar (*rationes obligandi non obligantes*); y entonces uno de ellos no es deber. Cuando se presentan dos principios de esta manera en oposicion, la filosofía práctica no dice que la obligacion más fuerte vence (*fortior obligatio vincit*), sino que el *principio*

de obligacion más fuerte subsiste (*fortior obligandi ratio vincit*).

En general, las leyes obligatorias, susceptibles de una legislacion exterior, se llaman leyes *exteriores* (*leges externæ*). A este número pertenecen aquellas, cuya obligacion puede concebirse *á priori* por la razon sin legislacion exterior, las cuales no por ser exteriores pierden su carácter de *naturales*. Por el contrario, las que no obligan sin una legislacion exterior real (sin la cual no serian leyes) se llaman leyes *positivas*. Es, pues, posible concebir una legislacion exterior que solamente contuviera las leyes naturales; pero aún haria falta la preexistencia de una ley natural que fundara la autoridad del legislador (es decir, la facultad moral de obligar á los demás por su simple voluntad).

El principio, que de ciertas acciones hace un deber, es una ley práctica. Pero la regla que el agente se prescribe á sí mismo, como principio por razones subjetivas, se llama su *máxima*. Por donde se vé que con leyes idénticas las máximas de los agentes pueden ser muy diferentes.

El imperativo categórico, que enuncia de una manera general lo que es obligatorio, puede formularse así: Obra segun una máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general. Puedes, pues, considerar tus acciones segun su principio subjetivo; pero no puedes estar seguro de que un principio tiene valor objetivo, sino cuando sea adecuado á una legislacion universal, es decir, cuando este principio pueda ser erigido por tu razon en legislacion universal.

La sencillez de esta ley, comparada con las grandes y numerosas consecuencias que de ella pueden resultar, extrañará tal vez á primera vista, como una autoridad que impera sin tener á su favor un motivo aparente. Pero, si nos asombra la facultad que posee nuestra razon de determinar el arbitrio por la simple Idea de poder erigir una máxima en ley práctica *universal*, observemos que estas mismas leyes prácticas (las leyes morales), son las únicas que dan á conocer una propiedad del arbitrio, que nunca la razon especulativa hubiera descubierto ni por medio de principios *á priori* ni de la experiencia, y cuya posibilidad, áun cuando hubiera podido descubrirse, no hubiera podido tener demostracion teórica, al paso que todas estas leyes prácticas establecen de una manera incontestable esta propiedad, que es la libertad; de esta manera extrañará ménos que estas leyes sean *indemostrables*, y sin embargo *apodícticas*, como postulados matemáticos, lo cual abre un campo extenso de conocimientos prácticos, en donde la razon vé que en teoría todo absolutamente se le oculta, no solamente la idea de libertad, sino cualquiera otra idea hiperfísica. La conformidad de una accion con la ley del deber se llama *legalidad* (*legalitas*). La conformidad de la máxima de una accion con la ley constituye su *moralidad* (*moralitas*). Una *máxima* es el principio *subjetivo* que el sujeto se impone como regla de accion (es el cómo *quiere* obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razon le prescribe en absoluto, por consiguiente objetivamente (es el cómo *debe* obrar).

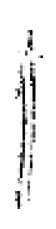
El principio supremo de la moral, es pues: Obra segun una máxima que pueda tener valor como ley general. Toda máxima que no sea susceptible de esta extension, es contraria á la moral.

Observacion. Las leyes proceden de la voluntad; las máximas del arbitrio. En el hombre el arbitrio es libre. La voluntad que no tiene que ver más que con la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere á las acciones, sino inmediatamente á la legislacion de las máximas para las acciones (por consiguiente á la razon práctica misma). Es, pues, simplemente necesaria, y no *susceptible* de violencia. Solo el *arbitrio* puede ser llamado *libre.*

Pero la libertad del arbitrio no puede definirse: La facultad de determinarse á una accion conforme ó contraria á la ley *(libertas indifferentiæ)*—como se ha tratado de hacerlo—por más que el arbitrio, como *fenómeno*, presenta muchos ejemplos en la práctica. En efecto, no conocemos la libertad (tal como la ley moral nos la revela por primera vez), más que como una cualidad *negativa*, que significa la ausencia de principios de determinacion sensible que produzcan en nosotros la *necesidad* de la accion. Pero como *noumenos*, es decir, considerada relativamente á la facultad del hombre en cuanto simple inteligencia, no podemos hacer ver cómo la libertad es *necesitante* respecto del arbitrio sensible, ni por consiguiente demostrarla *teóricamente*, por su carácter positivo. Unicamente podemos notar que el hombre en su cualidad de *ser visible*, áun cuando dá ciertamente pruebas de

una facultad de escoger, no solo *conforme*, sino *contra la ley*, no puede, sin embargo, ser considerado como libre con una *libertad* que puede *definirse* como la de un *ser inteligible*. En efecto, los fenómenos no pueden hacer comprensible un objeto hiperfísico (tal como el libre arbitrio), y la libertad nunca puede consistir en que el sujeto racional pueda adoptar una decision contraria á la razon (legislativa), aunque la experiencia frecuentemente muestra que así sucede, no pudiendo nosotros concebir la posibilidad de que así sea.—Porque una cosa es reconocer una proposicion (de experiencia), y otra cosa es erigirla en *principio de definicion* (de la nocion del libre arbitrio) y en carácter general (que distinga el arbitrio humano del *arbitrium brutum seu servum)*. En efecto, en el primer caso (cuando se trata del hecho), no se afirma que el signo corresponda *necesariamente* á la nocion, condicion indispensable en el segundo caso.—La libertad respecto de la legislacion interior de la razon no es propiamente más que una facultad; la posibilidad de separarse de esta legislacion no es mas que impotencia. ¿Cómo, pues, la primera de estas cosas habia de explicarse por la segunda? Una definicion que á la nocion práctica añade la de su realizacion, segun resulta de la experiencia, es una *definicion bastarda (definitio hybrida)* que presenta la nocion bajo un punto de vista falso.

Una *ley* (moralmente práctica) es una proposicion que contiene un imperativo categórico, una órden. El que manda *(imperans)* por medio de una ley, es el *legislador (legislator)*. Es el autor de la



obligacion por la ley; pero no es siempre el autor de la ley. En el caso en que lo fuera, la ley seria positiva (contingente) y arbitraria. La ley, que nos obliga *á priori* é incondicionalmente por nuestra propia razon, puede tambien considerarse como procedente de la voluntad de un legislador supremo, que no tiene más que derechos y ningun deber (por consiguiente de la voluntad divina). Pero esto no implica mas que la idea de un ser moral, cuya voluntad hace ley para todos, sin considerar por ello á esta voluntad como causa de la ley.

La *imputacion (imputatio)*, en moral, es el juicio por el cual se declara á alguien como autor *(causa libera)* de una accion, la cual toma el nombre de *hecho (factum)*, y que está sometida á las leyes. Si este juicio implica al mismo tiempo consecuencias jurídicas, que se derivan de este hecho, la imputacion es jurídica *(imputatio judiciaria, s. válida)*. En el caso contrario, no es más que una imputacion *crítica (imputatio dijudicatoria)*.— La persona (física ó moral), que tiene la facultad moral ó el derecho de imputar judicialmente, se llama *juez* ó tribunal *(judex s. forum)*.

El *mérito (meritum)* consiste en hacer algo conforme al deber, *además* de lo estrictamente exigible por la ley. Si no se hace más que lo prescrito por la ley, no hay más que el pago de una *deuda (debitum)*; pero, si se hace *ménos*, hay *delito* moral, *demérito (demeritum)*. El efecto jurídico del delito es la pena *(pœna)*, el de una accion meritoria es la *recompensa (præmium)*, suponiendo que la recompensa prometida en la ley haya sido

la causa de la accion. La conformidad de la conducta con el deber *(debitum)* no tiene efectos *jurídicos.*—La *retribucion* gratuita (*remuneratio s. repensio benéfica)* no guarda *relacion jurídica* con una accion.

Observacion. Las consecuencias buenas ó malas de una accion que debia tener lugar en derecho, y las consecuencias de la omision de una accion meritoria, no pueden imputarse al sujeto *(modus imputationis tollens).*

Las buenas consecuencias de una accion meritoria—las malas consecuencias de una accion injusta, son imputables al sujeto *(modus imputationis imponens).*

El grado de *imputabilidad (imputabilitas)*, de las acciones debe estimarse *subjetivamente*, teniendo en cuenta la magnitud de los obstáculos que ha habido que vencer.—Cuanto mayor es el obstáculo físico (que proviene de la sensibilidad) y menor la resistencia moral (que proviene del deber), tanto más meritoria es la *accion buena.* Por ejemplo, si con gran perjuicio mio libro á mi enemigo capital de un peligro eminente.

Por el contrario, cuanto menor es el obstáculo físico, y cuanto mayor es el que resulta de los principios del deber, tanto más imputable como falta es la transgresion.—El estado del alma ocasiona, pues, una diferencia en la imputabilidad, segun que el sujeto ha cometido la accion en el momento de la pasion ó con plena tranquilidad.

INTRODUCCION

Á LA TEORÍA DEL DERECHO.

§ A.

¿Qué es el derecho como ciencia?

El conjunto de las leyes susceptibles de una legislacion exterior, se llama *teoría del derecho*, ó simplemente *derecho* (*jus*). Cuando esta legislacion existe, forma la ciencia del *derecho positivo*. El hombre versado en esta ciencia ó que sabe derecho, se llama *jurisconsulto* (*jurisperitus*) si además conoce las leyes exteriores de una manera exterior, es decir, en su aplicacion á los diferentes casos que presente la experiencia, y en este caso la ciencia del derecho recibe el nombre de *jurisprudencia* (*jurisprudentia*). Pero, si faltan estas dos condiciones indispensables para que haya jurisprudencia, la ciencia de lo justo no es más que la simple *ciencia del derecho* (*juris scientia*). Esta última denominacion conviene al conocimiento *sistemático* del derecho natural (*jus naturæ*), por más que el jurisconsulto debe tomar de

esta última los principios inmutables de toda legislacion positiva.

§ B.

¿Qué es el derecho en sí?

Esta cuestion, si no se ha de caer en una tautología, ni se ha de referir á la legislacion de determinados país ó tiempo, en lugar de dar una solucion general, es tan grave para el *jurisconsulto* como para el lógico la de: *¿Qué es la verdad?* Seguramente puede decir qué es el derecho (*quid sit juris*), es decir, qué prescriben ó han prescrito las leyes de determinado lugar ó tiempo. Pero la cuestion de saber si lo que prescriben estas leyes es justo, la de dar por sí el criterio general por cuyo medio puedan reconocerse lo justo y lo injusto (*justum et injustum*), nunca podrá resolverla á ménos de dejar aparte estos principips empíricos y de buscar el orígen de estos juicios en la sola razon (aun cuando estas leyes puedan muy bien dirigirle en esta investigacion), para establecer los fundamentos de una legislacion positiva posible. La ciencia puramente empírica del derecho es (como la cabeza de las fábulas de Fedro) una cabeza que podrá ser bella, pero tiene un defecto y es que carece de seso.

La nocion del derecho, respecto de una obligacion correspondiente (es decir, la nocion moral de esta obligacion), *en primer lugar* no concierne

más que á la relacion exterior y áun práctica de una persona con otra, en cuanto sus acciones como hechos pueden tener una influencia (mediata ó inmediata) sobre otras acciones. Pero, *en segundo lugar*, esta nocion no indíca la relacion del arbitrio con el *deseo* (por consiguiente con la simple necesidad) de otro, como en los actos de beneficencia ó de crueldad, sino simplemente la relacion del arbitrio del agente con el *arbitrio* de otro. *En tercer lugar*, en esta relacion mútua del arbitrio, no se toma en consideracion la *materia* del arbitrio, es decir, el fin que cada uno se propone. No se discute, por ejemplo, en el contrato que otro celebre conmigo para su propio comercio, sí, mediante él, podrá obtener este ó el otro beneficio; no se discute más que la *forma* en la relacion del arbitrio respectivo de los contratantes, considerada bajo el punto de vista de la *libertad*; es decir, que solo hace falta saber si la accion de *uno* de ellos es ó no un obstáculo á la libertad del *otro* segun una ley general.

§ C.

Principio universal del derecho.

«Es justa toda accion que por sí, ó por su máxima, no es un obstáculo á la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno segun leyes universales.»

Si, pues, mi accion, ó en general mi estado, puede subsistir con la libertad de los demás, segun

una ley general, me hace una injusticia el que me perturba en este estado; porque el impedimento (la oposicion) que me suscita no puede subsistir con la libertad de todos segun leyes generales.

De donde se sigue tambien que no se puede exigir que este principio de máximas me sirva de máxima, es decir, que *yo lo haga máxima de mis acciones*, porque los demás pueden ser libres, áun cuando la libertad de otro me fuera indiferente, ó áun cuando yo pudiera oponerme á ella en el fondo de mi corazon, con tal que no le ponga obstáculo por mi *accion exterior*. La moral exige de mí que adopte por máxima el conformar mis acciones al derecho.

Por consiguiente, la ley universal de derecho: Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos segun una ley universal; es, en verdad, una ley que me impone una obligacion; pero que no exige de mí el que á causa de esta obligacion *deba* yo sujetar mi libertad á estas condiciones *mismas*; únicamente la razon dice que este es el límite asignado á la libertad por su idea, y que de hecho puede ser contenida en él por otro. Esto es lo que la razon proclama como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior.—No proponiéndose enseñar la virtud, sino solamente exponer en qué consiste el *derecho*, no se puede, ni se debe presentar esta ley de derecho como un motivo de accion.

§ D.

El derecho es inseparable de la facultad de obligar.

La oposicion al obstáculo de un efecto es requerida por este efecto y está conforme con él. Ahora bien, todo lo que es injusto contraría á la libertad segun leyes generales. La resistencia es un obstáculo puesto á la libertad. Luego si algun uso de la libertad misma es un obstáculo á la libertad, segun las leyes generales (es decir, injusto), en este caso la resistencia que se le opone, como que va destinada á *hacer ceder el obstáculo á la libertad*, está conforme con la libertad segun leyes generales; es decir, que es justa: por consiguiente el derecho es inseparable, segun el principio de contradiccion, de la facultad de obligar al que se opone á su libre ejercicio.

§ E.

El derecho estricto puede tambien representarse como la posibilidad de una obligacion mútua, universal, conforme con la libertad de todos segun leyes generales.

Esta proposicion equivale á decir que el derecho no debe ser considerado como constituido de dos partes, á saber: la obligacion segun una ley, y la facultad que posee el que por su arbitrio obli-

ga á otro, de obligarle al cumplimiento de esta obligacion; sino que se puede inmediatamente hacer consistir la nocion del derecho en la posibilidad de conformar la obligacion general recíproca con la libertad de todos. En efecto, como el derecho no tiene absolutamente por objeto más que lo que concierne á los actos exteriores, el derecho estricto, aquel en que no se mezcla nada propio de la moral, es el que no exige más que principios exteriores de determinacion para el arbitrio; porque en este caso es puro y sin mezcla de precepto alguno moral. Solamente, pues, el derecho puramente exterior puede llamarse derecho *estricto*. Este derecho se funda, á la verdad, en la conciencia de la obligacion de todos segun la ley; pero, para determinar el arbitrio en consecuencia de esta obligacion, el derecho estricto ó puro no puede ni debe referirse á esta conciencia como móvil; por el contrario, debe apoyarse en el principio de la posibilidad de una fuerza exterior conciliable con la libertad de todos segun leyes generales. Así, pues, cuando se dice: Un acreedor tiene el derecho de exigir de su deudor el pago de su deuda, no se quiere decir que pueda persuadirle á que su propia razon le obligue á esta devolucion, sino que el forzarle á esta devolucion, fuerza que se extiende á todos, puede subsistir con la libertad general; por consiguiente, hasta con la del mismo deudor, segun una ley general exterior. El derecho y la facultad de obligar son, pues, una misma cosa.

Observacion. La ley de una obligacion mútua que se conforma necesariamente con la libertad de

todos, bajo el principio de la libertad general, es en cierto modo la *construccion* de esta nocion del derecho, es decir, su exposicion en una intuicion pura *á priori*, segun la analogía de la posibilidad libre de los movimientos libres de los cuerpos sometidos á la ley de la *igualdad de la accion y de la reaccion*. Ahora, así como en las matemáticas puras no hacemos inmediatamente derivar de la nocion las propiedades de su objeto, las cuales no podemos descubrir sino construyendo la nocion, del mismo modo no es precisamente la *nocion* del derecho, sino la de uua obligacion igual, mútua, universal, conforme con la nocion del derecho, y sometida á una regla general, la que hace posible la exposicion de esta última. Pero, así como esta nocion dinámica tiene por fundamento una nocion puramente formal en las matemáticas puras (por ejemplo, en geometría), del mismo modo la razon, por ejemplo, ha cuidado de proveer al entendimiento, en lo posible, de intuiciones *á priori* para facilitar la construccion de la nocion de derecho.—El derecho (*rectum*), como lo *directo*, se opone, de un lado á lo *curvo*, de otro á lo *oblícuo*. En el primer caso, es la *cualidad esencial* de una línea, en términos que entre dos *puntos* dados no puede haber más que una *sola* de esta especie. Pero en el segundo caso, el derecho resulta de la *posicion* de dos *líneas* que se cortan ó se tocan en un punto, y de las cuales *solamente una* puede ser perpendicular, no inclinándose más á un lado que á otro y formando dos ángulos iguales.

Segun esta analogía, el derecho determina á

cada uno lo *suyo* (con una precision matemática); lo cual no puede esperarse de la *moral,* que tiene que prestarse á una cierta latitud para las excepciones.—Pero, sin entrar en los dominios de la moral, hay dos casos que reclaman una decision jurídica, en los cuales, sin embargo, nadie puede juzgar, y que pertenecen en cierto modo á los *Intermundia* de Epicuro.—Estos dos casos deben desde luego separarse del derecho propiamente dicho, de que vamos á tratar, á fin de que sus principios movibles no ejerzan influencia alguna sobre los principios ciertos del derecho.

APÉNDICE Á LA INTRODUCCION AL DERECHO.

Del derecho equivoco. (Jus æquivocum.)

Todo derecho, en el sentido *estricto* (*jus strictum*), va acompañado de la facultad de obligar. Pero se puede además concebir otro derecho en el sentido *lato* (*jus latum*), respecto del cual no puede una ley determinar la facultad de obligar.—Ahora, este derecho lato, verdadero ó falso, es de dos modos: la *equidad* y el *derecho de necesidad*. La equidad admite un derecho que no puede obligar, y la necesidad una exigencia sin derecho.

Pero se vé claramente que esta ambigüedad proviene de que hay casos de derecho dudosos, cuya decision no puede encomendarse á nadie.

I.

La equidad (æquitas).

La *equidad* (objetivamente considerada) no es un título en cuya virtud se pueda compeler á otro al

cumplimiento de un deber puramente moral (ser benévolo ó benéfico). El que pide algo en nombre de este principio se funda en su *derecho*; solo que le faltan las condiciones que serian necesarias al juez para decidir cuanto se le debe, y de qué manera se puede satisfacer su peticion. Aquel que en una sociedad de comercio, por partes iguales, ha *contribuido*, sin embargo, más que los otros sócios, y que por lo mismo en un caso de siniestro *pierde* más, puede *conforme á equidad*, pedir que la sociedad le tenga en cuenta lo que ha interesado de más, y le señale una indemnizacion mayor que á los otros. Pero, segun el derecho propiamente dicho (ó estricto), el juez de este asunto, careciendo de datos determinados (*data*) para decidir lo que corresponde al demandante segun contrato, denegaría su peticion.

Un criado, á quien á fin de año se paga su salario en moneda que ha perdido parte de su valor durante el mismo año, y que ya no le sirve para comprar lo que con la misma suma hubiera podido adquirir en la época en que celebró su contrato, no puede apelar á su derecho, para obtener, en lugar de la igualdad numérica y material, la igualdad de valor, á fin de ser recompensado por un trabajo, que él estimaba en más de lo que vale el salario que se le da; no puede recurrir más que á la equidad (*divinidad muda*, cuya voz no puede ser escuchada); pero, como en el contrato nada se ha estipulado sobre este particular, el juez no puede ajustar su sentencia á condiciones imprevistas y no determinadas.

De donde se deduce que el *tribunal de la equidad* (en el litigio de los derechos de otro) es una verdadera contradiccion. Unicamente cuando se trate de los derechos propios del juez, y puede obrar en asunto propio, puede y aun debe atender á la equidad. Por ejemplo, si la corona toma á su cargo las pérdidas que otros han sufrido en su servicio, y se la pide una reparacion, aun cuando segun el derecho estricto pudiera desatender esta reclamacion, puesto que podria alegar que aquellos funcionarios habian aceptado aquellos cargos con todas sus consecuencias.

El lema (*dictum*) de la *equidad*, es, pues: «El derecho muy estricto es una injusticia muy grande.» (*Summum jus summa injuria*). Pero este mal no puede corregirse por medio del derecho, por más que se refiere á una cuestion de derecho, porque la reclamacion que se funda en la equidad no tiene fuerza más que en el tribunal de la conciencia (*forum cœli*), al paso que la cuestion de derecho se discute en el tribunal civil (*forum soli s. civile*).

II.

Derecho de necesidad. (Jus necessitatis.)

Este pretendido derecho consiste en la facultad moral de defender mi vida, dando la muerte á quien no me hace daño. Es evidente que aquí debe haber un conflicto del derecho consigo mismo, porque no tratamos aquí del agresor *injusto* que atenta á

mi vida, del que me defiendo matándole (*jus inculpatæ tutelæ*), caso en el cual la recomendacion de moderacion (*moderamen*), no corresponde siquiera al derecho, sino á la moral; sino que se trata de la violencia lícita contra el que no la ha usado conmigo, lo cual es prohibido por el derecho positivo.

Claro es que esta asercion no debe entenderse objetivamente, segun el mandato de una ley, sino solo en el sentido subjetivo, y tal como se pronunciaria la sentencia en justicia. En efecto no puede haber ninguna *ley penal* que condene á muerte á aquel que, naufragando con otro y corriendo el mismo peligro de perder la vida, le rechaza, apoderándose de la tabla con cuyo auxilio hubiera podido salvarse; porque la pena impuesta por la ley al que despojara al otro de la tabla salvadora, nunca podia ser mayor que la pérdida de la vida. Semejante ley penal no tendria fuerza alguna represiva; porque la amenaza de un mal todavía *inseguro* (la muerte por sentencia del Juez) no puede igualar al temor de un mal *seguro* (el de perecer ahogado). Por consiguiente, el hecho de la conservacion mediante violencia, no debe ser considerado como inocente (*inculpabile*), es cierto, sino únicamente como *incastigable* (*impunibile*); y los doctores, por una extraña confusion, toman esta impunidad *subjetiva* por una impunidad *objetiva* (por una legalidad).

La máxima del derecho de necesidad es esta: *La necesidad carece de ley;* y sin embargo, no puede haber necesidad que haga legal la injusticia.

Se ha visto que en dos juicios de derecho (el derecho de equidad y el de necesidad), la *ambigüedad* (*æquivocatio*) proviene de la confusion de principios objetivos con los principios subjetivos del ejercicio del derecho en presencia de la razon y de la Justicia, puesto que en estos casos, lo que todo el mundo reconoce como esencialmente justo en sí no tiene confirmacion ante los tribunales, los cuales absuelven lo que debe ser considerado como injusto en sí; porque la nocion del derecho en estos casos no puede tomarse en el mismo sentido.

DIVISION DE LA CIENCIA DEL DERECHO.

A.

Division general de los deberes de derecho.

Muy bien puede admitirse la division de *Ulpiano*, siempre que se dé á sus fórmulas el sentido que él mismo sin duda les dió, aunque no con bastante claridad; sentido de que son perfectamente susceptibles. Hélas aquí:

1.° *Sé hombre honrado (honesté vive.)*. La honradez en derecho *(honestas jurídica)* consiste en mantener en las relaciones con los demás hombres la dignidad humana, deber que se formula así: «No te entregues á los demás como instrumento puramente pasivo; procura ser para ellos al mismo tiempo un fin.» Este deber se definirá más adelante como una obligacion deducida del derecho de la

humanidad en nuestra propia persona *(lex justi)*.

2.° *No hagas daño á tercero (neminem læde)*, aun cuando para ello hubieras de renunciar á la sociedad de los demás hombres, y huir de toda sociedad humana *(lex juridica)*.

3.° *Entra* (si no puedes evitarlo) con los hombres en una sociedad en que cada uno pueda conservar lo que le pertenece *(suum cuique tribue)*. Si esta última fórmula se tradujera diciendo: «Dá á cada uno lo suyo,» seria absurda; porque á nadie se le puede dar lo que ya tiene. Para darle, pues, algun sentido, ha de ser este: «Entra en un estado en que cada uno pueda conservar lo suyo contra los demás *(lex justitiæ)*.»

Estas tres fórmulas clásicas son, pues, al mismo tiempo los principios de la division del sistema de los deberes de derecho en *internos*, *externos*, y los que permiten derivar los últimos del principio de los primeros.

B.

Division general del derecho.

1.° El derecho, como *ciencia* sistemática, se divide en derecho natural, que se funda en principios puramente *á priori*, y en derecho *positivo* (reglamentario), que tiene por principio la voluntad del legislador.

2.° El derecho como facultad (moral) de obligar á los otros, es decir, como título legítimo *(titulum)* contra ellos, de donde se deriva la division precedente, derecho *natural* y derecho *adquirido*.

El primero es el que á cada uno corresponde naturalmente, independientemente de todo acto de derecho; el segundo por el contrario no puede existir sin un acto de esta naturaleza.

Lo Mio y lo Tuyo naturales, pueden tambien llamarse Mio y Tuyo *internos (meum et tuum internum)*; porque lo Mio y lo Tuyo externo, siempre debe ser adquirido.

No hay más que un solo derecho natural ó innato.

La *libertad* (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, segun una ley universal, es este derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el solo hecho de ser hombre.—La *igualdad* natural, es decir, la imposibilidad moral de ser obligado por los demás á más cosas que aquellas á que están obligados respecto de nosotros; por consiguiente, la cualidad del hombre, de ser *dueño de sí mismo (sui juris)*, al mismo tiempo la cualidad de hombre *irreprensible (justi)*, porque antes de todo acto de derecho, no ha hecho daño á nadie; en fin hasta la facultad de proceder con los otros de un modo que de suyo no les perjudica, si ellos no ponen algo por su parte, por ejemplo, la facultad de comunicarles simplemente su pensamiento, de referirles alguna cosa, verdadera ó falsa *(veriloquium aut falsiloquium)*, ó de hacerles una promesa leal, porque depende enteramente de ellos ei creerle ó no creerle (1)—todas estas facultades están ya

(1) Hay la costumbre de considerar como *mentira* toda falsedad dicha con intencion, aunque solo sea por ligereza de espíritu, por-

contenidas en el principio de la libertad innata, y no difieren efectivamente de ella (como miembros de una division sometida á una nocion superior de derecho).

Se ha introducido en el sistema del derecho natural esta division (en cuanto se refiere al derecho innato), á fin de que, si se suscita alguna dificultad con ocasion de un derecho adquirido, y se duda á cuál de las partes corresponde la obligacion de probar *(onus probandi)* ya sea un hecho dudoso, ya el derecho, si el hecho está establecido, el que rechaza esta obligacion puede apelar metódicamente, y como á títulos diferentes de derecho, á su derecho natural de libertad (derecho que se especifica segun las diferentes relaciones que se dan).

Ahora bien, puesto que no hay, con respecto al derecho natural, y por consiguiente con respecto al Mio y Tuyo interno, *derechos*, sino solamente un derecho *único*, la division más general puede, como compuesta de dos miembros muy diferentes, relegarse á los prolegómenos, y la division del de-

---

que con ella se puede causar daño, aunque no sea más que el ridículo en que incurre el que por efecto de su credulidad repite lo que ha oido. Pero en sentido jurídico no se llama mentira más que á la falsedad, por la cual se perjudica inmediatamente el derecho de otro; por ejemplo, si tú pretendes con falsía haber celebrado un contrato con otro para privarle de sus bienes *(falsiloquium dolosum)*; y esta diferencia entre nociones muy parecidas no carece de fundamento, puesto que cada uno es siempre libre de tomar ó no al pié de la letra lo que se le dice, ó de interpretarlo á su manera, si bien es cierto que la reputacion de un hombre, en cuya palabra no se puede fiar, está tan cerca del oprobio de la mentira, que apenas se distingue la línea de demarcacion entre lo que corresponde al derecho y lo que corresponde á la moral.

recho, referirse simplemente al Mio y Tuyo exterior.

Division de la metafísica de las costumbres en general.

I.

Todos los deberes son, ó *deberes de derecho* (*officia juris*), es decir, deberes tales que su legislacion puede ser exterior, ó *deberes de virtud* (*officia virtutis seu ethica*), que no son susceptibles de semejante legislacion. Estos últimos deberes no pueden someterse á una legislacion exterior, porque tienen un *fin* (el de tenerlos) el cual es al mismo tiempo un deber. Ahora bien, ninguna legislacion puede hacer que nos propongamos un fin (porque esto es un acto interno del espíritu), aun cuando puedan ordenarse y prescribirse acciones exteriores que conduzcan á este objeto, sin que el sujeto se las proponga como fin.

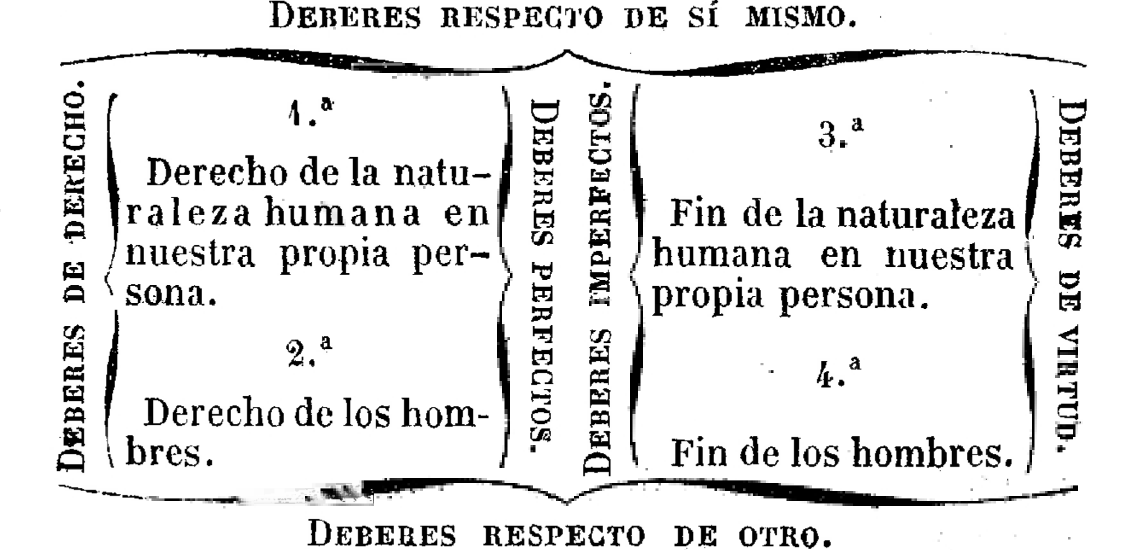
Observacion. Pero, ¿por qué la moralidad es defininida ordinariamente (entre otros por *Ciceron*) *la ciencia de los deberes*, cuando, sin embargo, los unos son correlativos de los otros?—La razon es que no conocemos nuestra propia libertad, de la cual proceden todas las leyes morales; por consiguiente, todos los derechos y todos los deberes, más que por el *imperativo moral*, que es un principio de enunciacion del deber, principio de donde puede deducirse inmediatamente la facultad

moral de obligar á los demás, es decir, la nocion del derecho.

II.

Puesto que en la ciencia de los deberes el hombre puede y debe ser representado como una personalidad independiente de las determinaciones fisicas (*homo noumenon*) en cuanto á su libertad, facultad que está por completo fuera del alcance de los sentidos, y por lo tanto tambien en cuanto á su humanidad, en contraposicion al hombre considerado como sujeto á estas determinaciones (*homo phænomenon*),—el derecho y el fin, referidos todavía al deber en esta doble cualidad, darán la division siguiente:

Division segun la relacion objetiva de la ley al deber.



III.

Como los sujetos en los cuales se considera la

relacion del derecho al deber (sea ó no real) son susceptibles de relaciones diferentes, hay posibilidad de una division por este concepto.

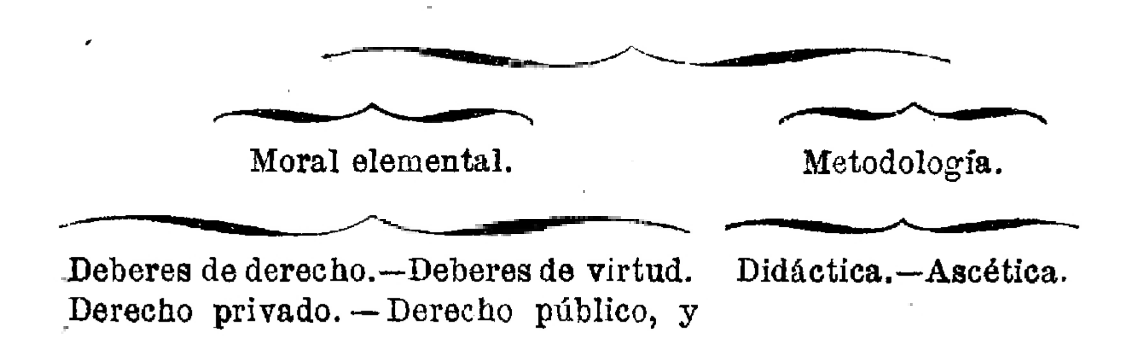
Division bajo el punto de vista subjetivo de los obligantes y de los obligados.

1.ª	2.ª
Relacion jurídica del hombre con séres *que no tienen derechos ni deberes.*	Relacion del hombre con séres que tienen derechos y deberes.
Ninguna (*vacat*).	Existe (*Adest*).
Porque son séres privados de razon, que no nos obligan, y respecto de los cuales no podemos ser obligados.	Porque es una relacion de hombre á hombre.
3.ª	**4.ª**
Relacion jurídica del hombre con séres que no tienen más que deberes sin derecho alguno.	Relacion jurídica del hombre con un ser que no tiene más que derechos sin ningun deber. (Dios.)
Ninguna (*vacat*).	Ninguna (*vacat*).
Porque no podrian ser más que hombres sin personalidad (los siervos y los esclavos).	A saber, en la filosofía sola, porque nada hay en ella que sea susceptible de experiencia.

No hay, pues, relacion *real* de derecho y de deber más que en el núm. 2. La razon de que no la haya en el núm. 4 es que el deber, si existiera, seria *trascendente*, es decir, tal que no podria *señalarse* como correspondiente ningun sujeto exterior que obligase. Esta relacion, bajo este punto de vista

teórico es, pues, aquí puramente *ideal*; es decir, que tiene por término un ser de razon que nos *figuramos*, no por medio de una nocion completamente *vana*, sino mediante una nocion útil para nosotros mismos y para la máxima de la moralidad interna; por consiguiente respecto de la práctica interna; nocion fecunda que contiene tambien todo nuestro deber *inmanente* (practicable) bajo esta relacion puramente pensada.

Division de la Moral *como* sistema *de los deberes en general.*



Todo lo que no contiene simplemente la materia, sino tambien la forma sistemática de la filosofía moral científica, con tal que los elementos metafísicos hayan establecido perfectamente sus principios generales.

*
* *

No puede hacerse la division principal del derecho natural (como á veces es costumbre) en derecho *natural* y derecho *social*; sino que debe hacerse en derecho natural y derecho *civil*; el primero

de estos derechos se llama derecho *privado*, el segundo derecho *público*. En efecto, el derecho social ó privado no se opone al *estado de naturaleza*, pero sí el derecho civil ó público, porque puede ciertamente haber sociedad en el estado de naturaleza, pero no una sociedad *civil* (que garantice lo Mio y lo Tuyo por medio de leyes públicas); por esto al primero de los derechos precedentes se le llama derecho privado.

PRIMERA PARTE.

DERECHO PRIVADO.

DE LO MIO Y DE LO TUYO EXTERIOR EN GENERAL.

CAPITULO PRIMERO.

DE LA MANERA DE TENER ALGUNA COSA EXTERIOR COMO SUYA.

§ I.

Lo mio en derecho (*meum juris*) es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaria. La condicion subjetiva de la posibilidad de un uso cualquiera, es la *posesion*; pero una cosa *exterior* no es mia, sino en cuanto puedo con justicia suponerme agraviado por el uso que otro haga de esta cosa, *aun cuando yo no esté en posesion de ella.*—Es, pues, contradictorio tener como Suyo algo exterior, si la nocion de la posesion no es susceptible de dos sentidos diferentes; es decir: si no hay una posesion

sensible, y una posesion *inteligible*, y si no puede por la primera entenderse la posesion *física* de un objeto, y por la segunda la posesion *simplemente jurídica* de este mismo objeto.

La expresion: un objeto exterior está *fuera de mí*; puede, pues, significar, ó bien solamente que es un objeto *diferente* de mí (sujeto), ó bien que se encuentra colocado (*positus*) en *otro lugar*; que difiere, pues, de mí en el espacio y en el tiempo. Solo en el primer sentido puede la posesion ser considerada como racional; pero en el segundo sentido debería llamársela posesion empírica.—Una posesion *inteligible* (de ser posible), es una posesion *sin ocupacion* (*detentio*).

§ II.

Postulado jurídico de la razon práctica.

Es posible que yo tenga como Mio todo objeto exterior de mi arbitrio. Es decir, que una máxima segun la cual, si hiciera ley, un objeto del arbitrio debería ser *en sí* objetivamente *sin dueño* (*res nullius*), sería injusta.

Porque un objeto de mi arbitrio es una cosa que yo tengo *físicamente* en mi poder para disfrutarla. Pero sin embargo, si esta cosa no pudiera absolutamente estar *jurídicamente* en mi poder, es decir, si el uso de esta cosa fuera incompatible con la libertad de los demás segun una ley general (si este uso fuera injusto), la libertad se privaria por sí misma del uso de su arbitrio, respecto de

un objeto de este arbitrio, declarando fuera de todo *uso* posible algunos objetos *útiles*. Es decir, que los anularia en cierto modo bajo el punto de vista práctico, y los convertiria en *res nullius*, aun cuando el arbitrio en el uso de las cosas está formalmente conforme con la libertad exterior de todos segun leyes generales. Pero, como la razon práctica pura no admite en principio para el arbitrio más que leyes formales del uso del arbitrio, y hace por consiguiente abstraccion de la materia del arbitrio, es decir, de todas las demás propiedades del objeto, *á condicion solamente de que sea un objeto del arbitrio*; no puede contener prohibicion ninguna absoluta del uso de este objeto, porque tal prohibicion estaria en contradiccion con la libertad exterior. Pero el objeto de mi *arbitrio* es aquello respecto de lo cual tengo la facultad física de hacer un uso arbitrario, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*). Lo cual no debe confundirse con la potencia que yo tenga sobre este mismo objeto (*in potestatem meam redactum*): este último caso no solo supone una *facultad*, sino tambien un *acto* del arbitrio. Ahora bien, para *concebir* alguna cosa simplemente como objeto de mi arbitrio, basta que yo tenga la conciencia de tenerla en mi poder. Por consiguiente, para considerar y tratar á un objeto de mi arbitrio como objetivamente Mio ó Tuyo, hace falta una suposicion *á priori* de la razon práctica.

Este postulado puede llamarse ley facultativa (*lex permissiva*) de la razon práctica, que nos dá el derecho que no podemos deducir de las solas

nociones de derecho en general; á saber, el de imponer á los demás una obligacion que en otro caso no tendrian, la de abstenerse del uso de ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque ya nos hemos posesionado de ellos. La razon reclama que este postulado valga como un principio: á la verdad, lo reclama como razon práctica, extendiéndose *á priori* por este postulado.

§ III.

Aquel que quiere afirmar que tiene una cosa como suya debe hallarse en posesion de ella; sino se hallara, no podria recibir perjuicio por el uso que otros hicieran de ella sin su consentimiento, porque, si alguna cosa que no está jurídicamente relacionada con él afecta á este objeto, el sujeto no puede decirse afectado por ello, ni recibir injuria.

§ IV.

Exposicion de la nocion de lo Mio y de lo Tuyo exterior.

Los objetos exteriores de mi arbitrio pueden ser de tres clases: 1.°, una *cosa* (corporal) fuera de mí; 2.°, el arbitrio de *otro* para un hecho determinado *(præstatio)*; 3.°, el estado de otro respecto de mí; y esto segun las categorías de *sustancia*, de *causalidad* y de *relacion* entre los objetos exteriores y yo segun leyes de la libertad.

Observaciones. A.) Yo puedo decir Mio un objeto en el *espacio* (una cosa corporal) *aun cuando no tenga su posesion física*, siempre que pueda afirmar que tengo otra posesion real (que por consiguiente no será física).—No diré, pues, que una manzana es mia, porque la tengo en mi mano (la poseo físicamente), sino cuando puedo decir: la poseo, aunque mi mano la haya colocado en algun sitio donde ahora se encuentra. De la misma manera no puedo decir que el asiento que ocupo sea mio por esta sola razon, á ménos de que tenga el derecho de afirmar que mi posesion continúa, aun cuando yo deje de ocuparlo. En efecto, el que en el primer caso (el de la posesion empírica) quisiera arrancarme de las manos la manzana ó hacerme abandonar el asiento que ocupo, me heriria sin duda respecto de lo *Mio interior* (la libertad); pero no me heriria respecto de lo Mio exterior, á ménos de que yo pudiera afirmar que soy poseedor del objeto aun sin ocupacion; podría, pues, decir de estos objetos (la manzana y el asiento) que no son mios.

B.) No puedo llamar mia la prestacion de una cosa por arbitrio de otro, cuando simplemente puedo decir que esta prestacion ha entrado en mi posesion en el mismo *instante* de la promesa *(pactum re initum)*. No podré llamarla mia más que á condicion de poder afirmar que estoy en posesion del arbitrio de otro (para determinarle á esta prestacion), aun cuando el tiempo de la prestacion no haya llegado todavía. La promesa del obligado, forma, pues, parte del haber y de los bienes *(obliga-*

tio activa) del obligante; y puedo considerarla como formando parte de lo Mio, no solamente cuando tengo ya en mi posesion la cosa *prometida* (como en el primer caso), sino aun cuando no la posea todavía. Debo, pues, poder considerarme independiente de la posesion sujeta á la condicion del tiempo, independiente por lo tanto de la posesion empírica, y sin embargo poseedor del objeto.

C.) Puedo, pues, llamar mios á una *mujer*, á un *niño*, á un *criado*, y en general á cualquier otra persona, sobre quienes ejerzo mando, no porque forman parte de mi casa, ó porque están bajo mi obediencia, bajo mi poder y en mi posesion, sino aun cuando hubieran eludido mi poder, mi fuerza, y por consiguiente no los poseyera ya (físicamente),—sí puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad, mientras y donde quiera que existan. En este caso estoy en posesion *simplemente jurídica*; no forman parte de mi haber sino mientras y en cuanto puedo afirmar de ellos esta última circunstancia.

§ V.

Definicion de la nocion de lo Mio y de lo Tuyo exterior.

La *definicion nominal*, es decir, la que basta para *distinguir* el objeto que se quiere definir de todos los demás, y que resulta de una *exposicion* completa y determinada de la nocion, seria la siguiente: lo Mio exterior es la cosa fuera de mí,

cuyo uso arbitrario no se me puede impedir sin lesion (ataque á mi libertad compatible con la de todos segun una ley general).—Pero la *definicion real* de esta nocion, es decir, la que basta para su *deduccion* (para el conocimiento de la posibilidad del objeto) es la que sigue: lo Mio exterior es aquello cuyo uso no se me puede impedir sin lesion, *aunque no esté yo en posesion de ello* (ocupacion del objeto).—Para poder decir que un objeto es *mio*, debo poseerlo de un modo cualquiera, porque en otro caso el que dispusiera de él contra mi voluntad no me atacaria, ni ocasionaria por consiguiente perjuicio. Luego, si debe haber un Mio y un Tuyo exterior, es como consecuencia de suponer la posibilidad de una *posesion inteligible (possessio noumenon)*, tal como se ha explicado en el § IV.—La posesion física (ocupacion) no es más que una posesion en *fenómeno (possessio phænomenon)*, aun cuando el objeto que poseo, como sucede en la Analítica trascendental, no sea considerado como fenómeno, sino como cosa en sí: porque en la Analítica la razon se ocupaba del conocimiento teórico de la naturaleza de las cosas, y de este conocimiento considerado en toda su extension posible; aquí al contrario, la razon no busca más que la determinacion práctica del arbitrio, segun leyes de *libertad*, sin cuidarse de que el objeto sea conocido por los sentidos ó simplemente por el entendimiento puro. Ahora bien, el *derecho* es una nocion del arbitrio del órden racional práctico puro, subordinado á leyes de libertad.

No se expresaria, pues, bien, el que dijera que

posee un derecho, sobre tal ó cual objeto; es mejor decir que se le posee de una manera *puramente práctica*; porque el derecho es ya una posesion inteligible de un objeto, y el derecho de poseer la posesion de un objeto exterior no tendria sentido.

§ VI.

Deduccion de la nocion de la posesion puramente jurídica de un objeto exterior (possessio noumenon).

La cuestion: como lo Mio y lo Tuyo exterior es posible, se resuelve, pues, en esta otra: ¿cómo es posible una posesion *puramente jurídica (inteligible)*? y esta á su vez en la siguiente: ¿cómo es posible una proposicion sintética *á priori* relativa al derecho?

Todas las proposiciones de derecho son proposiciones *á priori*, porque son leyes de la razon *(dictamina rationis)*. La proposicion de derecho *á priori* es *analítica* respecto de la *posesion física*; porque no dice más que lo que resulta de esta última, segun el principio de contradiccion, á saber: que si yo ocupo una cosa (por consiguiente estoy unido á ella físicamente), el que dispone de ella contra mi voluntad (si, por ejemplo, me quita de las manos una manzana) afecta y limita lo Mio interior (mi libertad); por consiguiente se pone en contradiccion con el axioma de derecho. La proposicion enunciativa de una posesion física, confor-

me á derecho, no excede, pues, del derecho de una persona respecto de sí misma.

Por el contrario, la proposicion que expresa la posibilidad de la posesion de una cosa fuera de mí, abstraccion hecha de todas las condiciones de la posesion física en el espacio y en el tiempo (la suposicion de la posibilidad de una *possessio noumenon)* excede de estas condiciones restrictivas. Y, como esta proposicion establece la necesidad de una posesion sin ocupacion para la nocion de lo Mio y de lo Tuyo exterior, es sintética, y puede servir de tésis á la razon para hacer ver cómo una proposicion que excede de la nocion de la posesion física es posible *á priori.*

Así, por ejemplo, la posesion de un fundo particular es un acto del arbitrio privado, sin ser por esto un acto de *autoridad privada.* E poseedor se funda en la posesion comun primitiva de la tierra, y en la voluntad general, conforme *á priori* con la posesion comun original de permitir una *posesion particular* de este fundo (porque de otro modo las cosas vacantes hubieran sido de hecho y de derecho cosas sin dueño), y adquiere por la primera posesion original un fundo determinado, puesto que resiste con derecho (*jure*) á todo el que pretendiera oponerse al uso privado que de él quiera hacer; resistencia que sin embargo no funda en el derecho positivo (*de jure*) puesto que se encuentra en el estado de naturaleza, y que este estado no supone ley alguna pública.

Así, aun cuando un fundo deba ser considerado como libre, es decir, como entregado al uso de to-

dos, ó cuando, sin ser libre, es tenido por tal, no se puede decir, sin embargo, que sea libre por naturaleza y *originalmente* antes de todo acto jurídieo, porque esto estableceriá una relacion tal con una cosa, con el fundo, que este fundo se resistiria á la posesion de todos. Esta libertad del fundo es para todos una prohibicion de usarlo, y para darse cuenta de ella, hace falta una posesion comun que no puede tener lugar sin contrato. Ahora, un fundo, que no puede ser libre más que mediante un contrato, debe en realidad pertenecer á todos aquellos (reunidos) que recíprocamente se prohiben ó suspenden el uso.

Observacion. Esta comunidad *original* de la tierra, y juntamente la de todo lo que se refiere al suelo (*communio fundi originaria*), es una Idea que tiene una realidad objetiva (jurídicamente práctica), y debe distinguirse cuidadosamente de la comunidad *primordial* (*communio primæva*), la cual es una ficcion. Semejante sociedad primordial hubiera debido ser una sociedad *instituida* y resultar de un contrato en virtud del cual hubieran todos renunciado á su posesion particular, y hubiera convertido cada uno su posesion privada en posesion comun, reuniéndola á la de los demás, de todo lo cual la historia nos hubiera enterado. Pero esta manera de considerar la toma de posesion como primitiva, y de tal modo, que la posesion particular de cada uno haya podido y debido encontrar en ella su razon, es contradictoria.

No hay que confundirla con la posesion (*possessio*) ni con la toma de posesion del fundo refirién-

dose á su adquisicion futura, *el sitio* que se ocupa (*sedes*) ni el *establecimiento* la fijacion de su residencia física (*incollatus*) que es la posesion privada y constante de un lugar, posesion que depende de la presencia del sujeto en este lugar. No tratamos aquí de un establecimiento como acto segundo jurídico, el cual puede seguir ó no seguir á la toma de posesion; esta no seria efectivamente una posesion original, sino una posesion con asentimiento de otro.

La simple posesion física (la ocupacion) de un fundo es yá un derecho sobre una cosa; pero este derecho no es aun suficiente para que yo pueda considerar este fundo como mio. Respecto de un tercero, la primera posesion (en cuanto conocida) está, como tal, conforme con la ley de la libertad exterior, y comprendida al mismo tiempo en la posesion comun original que contiene *á priori* la razon de la posibilidad de una posesion particular. Hay, pues, lesion, si se interrumpe al primer ocupante de un fundo en el uso que hace de él. La primera toma de posesion tiene, pues, á su favor una razon de derecho (*titulus possessionis*), la posesion comun original; y el axioma: más vale poseer (*beati possidentes*), en atencion á que nadie tiene obligacion de *probar* la legitimidad de su posesion, es un principio de derecho natural que erige la toma de posesion jurídica en principio de adquisicion, en el cual puede fundarse todo primer poseedor.

En un principio *teórico á priori*, una intuicion *á priori* que debe servir (segun se ha dicho en la

Crítica de la razon pura) de base á una nocion dada, habria que *añadir* algo á la nocion de la posesion del objeto; pero en este principio práctico no sucede así y deben *omitirse* (debe hacerse abstraccion) todas las condiciones de la intuicion que sirven de fundamento á la posesion física, para poder *extender* la nocion de posesion más allá de la posesion física, y poder decir: todo objeto exterior del arbitrio, por solo estar en mi poder, puede ser considerado jurídicamente como mio, aun cuando no esté en mi posesion.

La posibilidad de esta posesion, por consiguiente, la deduccion de la nocion de una posesion no física, se funda en este postulado jurídico de la razon práctica: «Es un deber de derecho obrar respecto de otro de tal modo que lo exterior (lo útil) pueda llegar á ser Suyo.» Pero este postulado es inseparable de la exposicion de la última nocion, que funda lo Suyo exterior en una posesion *no física*. La posibilidad de ésta última posesion no puede demostrarse en sí misma ni profundizarse de ninguna manera (por lo mismo que es una nocion racional no susceptible de intuicion); pero es una consecuencia inmedíata del postulado precedente. Porque, si es necesario obrar segun éste principio de derecho, la condicion intelectual (de una posesion puramente jurídica) debe ser tambien posible. —Nadie debe admirarse tampoco de que los principios *teóricos* de lo Mio y de lo Tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no representen ningun conocimiento desarrollado; porque la nocion de la libertad, en que descansan estos principios, no es

susceptible de ninguna deduccion teórica en cuanto á su posibilidad, y no puede deducirse sino de la ley práctica de la razon (el imperativo categórico), como de un hecho emanado de esta razon.

§ VII.

Aplicacion del principio de la posibilidad de lo Mio y de lo Tuyo exterior de los objetos de la experiencia.

La nocion de una posesion simplemente jurídica no es una nocion experimental (dependiente de las condiciones del tiempo y del espacio); y sin embargo, tiene una realidad práctica, es decir, que puede aplicarse á objetos de la experiencia, cuyo conocimiento es independiente de estas condiciones.—La manera de aplicar la nocion de derecho á estos objetos de la experiencia, como Mio y Tuyo exterior posible, es esta:

La nocion de derecho, que es puramente racional, no puede aplicarse *inmediatamente* á objetos de experiencia, ni á la nocion de una *posesion* física: pero debe aplicarse en primer lugar á la nocion intelectual pura de una *posesion* en general, de modo que induzca á mirar como representacion sensible de la posesion, no la *ocupacion* (*detentio*), sino la nocion de *tener* ó *haber*, abstraccion hecha de toda condicion de espacio y tiempo, de modo en suma que el objeto sea únicamente considerado como en *mi poder* (*in potestate meâ positum esse*).

En este caso la expresion *exterior* no significa la existencia en *otro lugar* que el que yo ocupo, ni la determinacion de mi voluntad y la aceptacion en otro tiempo, por ejemplo en aquel en que se verifica la oferta, sino únicamente un objeto *diferente* de mí. Pero la razon práctica exige, por su ley de derecho, que yo conciba lo Mio y lo Tuyo en la aplicacion á objetos, independientemente de toda condicion sensible, porque se trata de una determinacion del arbitrio segun leyes de libertad, puesto que solamente una *nocion del entendimiento* puede ser sometida á la de derecho. Diré, pues: Yo poseo un campo, aun cuando no me encuentre situado en él. Aquí no se tiene en cuenta más que una relacion intelectual con el objeto que tengo en *mi poder* (una nocion intelectual de la posesion independiente de las condiciones de espacio); y es *mio* porque yo puedo disponer de él á mi gusto sin violar en nada la ley de la libertad exterior. La razon de la legitimidad de esta nocion de la posesion (*possessio noumenon*), fundamento de una *legislacion* universalmente valedera, consiste precisamente en que la razon práctica exige absolutamente que, abstraccion hecha de la posesion fenomenal (la ocupacion) de este objeto de mi arbitrio, la posesion se conciba segun una nocion intelectual, y no segun una nocion experimental. Pero las condiciones *á priori* de la posesion física deben estar contenidas en la nocion de la posesion intelectual. Dije hace un momento que la razon de la legitimidad de la posesion mental es un principio de legislacion universal; en efecto, toda una legislacion

universal se contiene en estas palabras: «Este objeto exterior es *mio*;» porque todos los demás hombres quedan por este hecho obligados á no servirse de este objeto ni disponer de él; condicion á que en otro caso no estarian obligados.

La manera de tener alguna cosa exterior como mia, es pues, la relacion puramente jurídica de la voluntad del sujeto, con este objeto, independientemente de las relaciones de la persona con la cosa en el espacio y en el tiempo, segun la nocion de una posesion inteligible.--Un lugar en la tierra no se dice, pues, una cosa exterior mia en razon á que yo lo ocupo con mi cuerpo (porque en esto no se trataria más que de mi *libertad* interior, por consiguiente de la posesion de mí mismo, que no soy cosa exterior á mí; no seria, pues, más que cuestion de un derecho interno); pero, si sigo poseyendo, aun cuandó me aleje de él, y me halle en otro lugar, solo entonces es cuestion de mi derecho exterior, y el que quiera exigir mi presencia constante en aquel lugar como condicion para tenerlo por mio, tendria que sostener que no es posible poseer una cosa exterior como suya (lo cual es contrario al postulado § II); ó exigiria de mí, para cumplir la condicion impuesta, que ocupase dos lugares simultáneamente. Lo cual quiere decir, en otros términos, que yo debo estar y no estar al mismo tiempo en un mismo lugar; lo cual es contradictorio.

Lo que acabamos de decir debe aplicarse tambien al caso de que se me haya hecho una promesa; porque mi derecho y mi posesion que resultan de una promesa, no pueden desaparecer porque el que

promete diga una vez: Esta cosa debe pertenecerte, y que en otra ocasion, refiriéndose á la misma cosa, diga: No quiero que te pertenezca; porque la adquisicion se ha verificado en tales circunstancias intelectuales, que es como si el que promete hubiera dicho sin intervalo de tiempo entre las dos declaraciones: Yo quiero que esta cosa te pertenezca, yo quiero que no te pertenezca: lo cual es contradictorio.

Lo mismo debe decirse de la nocion de la posesion jurídica de una persona, en cuanto puede formar parte de los bienes de alguien (por ejemplo, la posesion de una mujer, de un niño, de un criado). Es decir, que esta comunidad doméstica, y la posesion mútua del estado de todos los miembros que la componen, no desaparece por la facultad de separarse *localmente* unos de otros, porque los une un lazo *de derecho*, y porque lo Mio y lo Tuyo exterior, en este caso como en los precedentes, se funda únicamente en la suposicion de la posibilidad de una posesion racional sin ocupacion.

Observacion. En cuanto á la crítica de la razon jurídicamente práctica en la nocion de lo Mio y de lo Tuyo exterior, esta razon es propiamente requerida por una antinomia de las proposiciones relativas á la posibilidad de una posesion de derecho ó *á priori*. Es decir, que no hay más que una dialéctica inevitable, en la cual la tésis y antítesis pretenden igualmente la validez de dos condiciones diametralmente opuestas, lo cual obliga á la razon á establecer en su mismo uso práctico (respecto del derecho) una diferencia entre la posesion

fenomenal y la posesion puramente intelectual.

Tésis: *Es posible* tener como suya una cosa exterior, sin estar en posesion de la misma.

Antítesis: *No es posible* tener como suya una cosa exterior, á ménos de estar en posesion de ella.

Solucion: Las dos proposiciones son verdaderas: la primera cuando se trata de una posesion física (*possessio phænomenon*); la segunda, si se trata de la posesion inteligible pura (*possessio noumenon*).—Pero la posibilidad de una posesion inteligible, por consiguiente, la de lo Mio y lo Tuyo exterior, no puede profundizarse; debe resultar del postulado de la razon práctica. Sobre lo cual aun debe observarse en particular: que, sin el auxilio de las intuiciones, aun de una intuicion *á priori*, la razon práctica puede, por la simple omision de las condiciones empíricas (omision permitida por la ley de la libertad) crearse *á priori* los principios de derecho más *latos* y por consiguiente *sintéticos*, cuya prueba (segun veremos pronto), puede despues hacerse analíticamente bajo la razon práctica.

§ VIII.

No es posible tener como suya una cosa exterior más que en un estado jurídico, bajo un poder legislativo público, es decir, en el estado de sociedad.

Cuando declaro (de palabra ó de hecho) que una cosa exterior sea mia, advierto *ipso facto* á todo

el mundo que debe respetar el objeto de mi arbitrio; obligacion que nadie tendria sin este acto jurídico por mi parte. Pero esta pretension implica al mismo tiempo el reconocimiemto de la obligacion en que recíprocamente me encuentro de abstenerme de la cosa exteríor de los demás; porque esta obligacion resulta de una regla general de la relacion jurídica exterior. No tengo, pues, obligacion de respetar lo suyo jurídico exterior de otro, si no tengo garantía suficiente de que él se abstendrá igualmente y por el mismo principio de tocar á lo que me pertenece. Pero esta garantía no necesita ningun acto de derecho particular; va ya comprendida en la nocion de una obligacion jurídica exterior, á causa de la universalidad, y por consiguiente tambien de la reciprocidad de la obligacion en virtud de una regla general. Ahora bien, la voluntad de un solo individuo, respecto de una posesion exterior, y por consiguiente contingente, no puede ser una ley obligatoria para todos, porque chocaria con la libertad determinada segun leyes generales. La única voluntad capaz de obligar á todos, es, pues, la que puede dar garantías á todos, la voluntad colectiva general (comun), la voluntad omnipotente de todos. Pero el estado del hombre bajo una legislacion general exterior (es decir, pública) con un poder ejecutivo de las leyes, es el estado social. Lo Mio y lo Tuyo exterior no puede, pues, tener lugar más que en este estado.

Consecuencia. Si es jurídicamente posible tener como suya una cosa exterior, debe tambien todo individuo estar facultado para *obligar* á todos

aquellos con quienes pudiera tener cuestiones sobre lo Mio y lo Tuyo de un objeto cualquiera, á entrar con él en un estado de sociedad.

§ IX.

Puede no obstante darse un Mio y Tuyo exterior, pero solamente provisional *en el estado de naturaleza.*

El derecho natural en el estado de una constitucion civil (es decir, lo que *puede* derivarse de los principios *á priori* en favor de esta constitucion), no puede sufrir ataque por parte de las leyes positivas; y de este modo conserva toda su fuerza el principio jurídico de que: «Me lesiona cualquiera que obre conforme á una máxima segun la cual es imposible tener como mio un objeto de mi arbitrio;» porque una constitucion civil no es más que el estado de derecho que asegura á cada uno lo Suyo; pero sin que este estado lo constituya ni lo determine, propiamente hablando. Toda garantía supone, pues, ya lo Suyo de cada uno (de todos aquellos á quienes se garantiza). Por consiguiente, antes de la constitucion civil (ó *abstraccion hecha* de esta constitucion), debe mirarse como posible un Mio y Tuyo exterior, como tambien el derecho de obligar á todos aquellos, con quienes podemos tener cuestion de cualquier manera que sea, á formar con nosotros una constitucion que pueda asegurar lo Mio y lo Tuyo. Una posesion futura y la preparacion de semejante estado, que no puede fun-

darse más que en una ley de la voluntad general, y que por consiguiente, esté conforme con la *posibilidad* de esta voluntad, es una posesion *provisionalmente jurídica*. Por el contrario la que tiene lugar bajo una constitucion *real*, es una posesion *perentoria*. Antes de entrar en este estado, un individuo que se encuentra dispuesto á él se opone con derecho á los que no quieren asociarse á él y tratan de interrumpirle en su posesion provisional: la voluntad de todos, ménos la suya, tratando de imponerle la obligacion de desistir de una posesion, no es nunca más que la voluntad de *una sola parte* y no tiene, por consiguiente, más fuerza legal (fuerza que no se dá más que en la voluntad general) para resistirse á entrar en sociedad civil, que la suya individual para hacerlos entrar. Hay sin embargo una diferencia y es que tiene á su favor el estar conforme con la naturaleza respecto del establecimiento de un estado civil. En una palabra, la manera de tener como Suya una cosa exterior en el *estado de naturaleza* es una posesion física que tiene á su favor la *presuncion* jurídica de poder llegar á ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislacion pública, y vale provisionalmente *como* una posesion jurídica.

Observacion. Esta prerogativa del derecho que resulta del hecho de la posesion física segun la fórmula: *más vale poseer* (*beati possidentes*), no consiste en que esta posesion, por tener á su favor la persuasion de un *hombre de ley* esté dispensada de establecer su carácter jurídico (lo que no se

admite más que en derecho estricto); si no que consiste en que, segun el postulado de la razon práctica, cualquiera tiene la facultad de tener como suyo un objeto exterior de su arbitrio. Toda ocupacion es, pues, un estado cuya legitimidad se funda en este postulado por un acto de una voluntad antecedente; y la posesion que no es contraria á ninguna posesion más antigua, siendo por consiguiente provisional, segun la ley de la libertad exterior, autoriza para prohibir á todo el que no quiera entrar conmigo en el estado de una libertad públicamente legal, toda pretension al uso de un objeto, á fin de poder gozar de él como la razon requiere; de lo contrario esta cosa quedaría prácticamente anulada.

CAPITULO II.

DE LA MANERA DE ADQUIRIR UNA COSA EXTERIOR.

§ X.

Principio general de la adquisicion exterior.

Yo adquiero una cosa, cuando hago de manera (*efficio*) que alguna cosa exterior pase á ser *mia*. Es mia originariamente la cosa exterior que me pertenece sin acto jurídico. Pero una adquisicion primitiva es la que no se deriva de lo Suyo de otro.

No hay nada exterior que sea originariamente mio; pero puedo adquirirlo originalmente, es decir, sin derivacion de lo Suyo de otro, sea quien fuere.—El estado de comunidad de lo Mio y de lo Tuyo (*communio*) nunca puede concebirse como original, sino que debe adquirirse por un acto de derecho exterior, aun cuando la posesion de un objeto exterior pueda ser original y comun. Así cuando se piensa (á manera de problema) en una sociedad *original* (*communio mei et tui originaria*), se debe cuidar de distinguirla de una sociedad *primordial* (*communio primæva*), la cual habria de considerarse como instituida entre los hombres en los primeros tiempos de sus relaciones jurídicas, y que no puede, por ser primera, fundarse en principios, sino únicamente en la historia: en todo caso esta

última comunidad deberia considerarse como adquirida y derivada (*communio derivativa.*)

El principio de la adquisicion exterior se concibe, pues, de esta manera: Es mio lo que yo someto á mi *poder* (segun la ley de la *libertad* exterior), de lo que tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (segun el postulado de la razon práctica); es mio en fin lo que yo *quiero* (conforme á la idea de una *voluntad* colectiva posible) que lo sea.

Los momentos (*attendenda*) de la adquisicion *original* son, pues: 1.° La *aprehension* de un objeto que no pertenece á nadie; de otro modo seria contraria á la libertad de otro regulada por leyes generales. Esta *aprehension* es la toma de posesion del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo, la posesion actual (*possessio phænomenon*). 2.° La *declaracion* de la posesion de este objeto y del acto de mi arbitrio que se dirige á sustraer á los demás el objeto poseido por mí. 3.° La *apropiacion* como acto de una voluntad exterior (en idea) que legisla universalmente, y por la cual todo el mundo tiene obligacion de conformarse con mi arbitrio.—La validez del último momento de la adquisicion, como base de esta conclusion: el objeto exterior es mio, es decir, la legitimidad de la posesion como *simplemente jurídica* (*possessio noumenon*), se funda en que todos estos actos, como *jurídicos*, emanan de la razon práctica. Esta legitimidad consiste, pues, en que, en la cuestion *quid juris*, se puede hacer abstraccion de todas las condiciones físicas de la posesion; y entonces la proposicion definitiva ó conclusion: El objeto exterior es mio, pasa legí-

timamente de la posesion sensible á la posesion inteligible.

La adquisicion primitiva de un objeto exterior del arbitrio se llama *ocupacion*, y no puede tener lugar más que en las cosas corporales (sustancias). Ahora, para que haya adquisicion primitiva, se necesita, como condicion de la posesion física, prioridad de tiempo sobre cualquier otro que quisiera apropiarse una cosa (*qui prior tempore potior jure*). Como adquisicion primitiva, no es todavía más que la consecuencia de un arbitrio individual ó unilateral porque, si entraran dos partes contratantes, resultaria de un contrato entre dos (ó varias) personas, y por consiguiente seria derivada de lo Suyo de otro.—Pero no es fácil ver como semejante acto del arbitrio puede servir de fundamento á lo Suyo de cada uno. Sin embargo, la *primera* adquisicion no por esto es la adquisicion *original*. En efecto, la adquisicion de un estado de derecho público, por la reunion de la voluntad de todos para producir una legislacion general, seria una adquisicion tal, que no deberia ir precedida de ninguna otra, y que sin embargo se derivaria de la voluntad particular de cada uno; seria, pues, la obra de *todas las partes* siendo así que una adquisicion primitiva no puede resultar más que de una voluntad única.

Division de la adquisicion de lo Mio y Tuyo exterior.

1.º En cuanto á la *materia* (al objeto) adquiero una *cosa* corporal (sustancia), ó la *prestacion* de otra

persona, ó esta *persona* misma, es decir, su estado, en cuanto adquiero el derêcho de disponer de este estado por relaciones activas con ella.

2.° En cuanto á la *forma* (modo de adquisicion) es, ó un *derecho real* (*jus reale*), ó un *derecho personal* (*jus personale*), ó un derecho *mixto*, es decir, *real personal* (*realiter personale*) de la posesion (aunque no del uso) de otra persona, como de una cosa.

3.° En cuanto al *título* (*títulus*) de la adquisicion, este no constituye propiamente un miembro especial de la division de los derechos; pero sí un momento de la manera de ejercerlos; porque una cosa exterior se adquiere ó por el acto de un arbitrio *particular*, ó por el acto de *dos* ó de *todos* los arbitrios (*facto*, *pacto*, *lege*).

SECCION PRIMERA.

DEL DERECHO REAL.

§ XI.

¿Qué es un derecho real?

La definicion ordinaria del *derecho á una cosa* (*jus reale*, *jus in re*), «es el derecho *contra todo poseedor de esta cosa*,» es una buena definicion de nombre.—Pero, ¿en qué consiste que, con ocasion de un objeto, puedo dirigirme á cualquiera que lo posea y obligarle (*per vindicationem*) á reponerme en posesion? Esta relacion jurídica exterior de mi

arbitrio, ¿es en algun modo una relacion directa á una cosa corporal? Sería preciso en este caso que el que cree que su derecho se refiere, no inmediatamente á las personas, sino á las cosas, se representara sin duda (aunque oscuramente), y esto en razon de que á todo derecho corresponde un deber, que la cosa exterior, aun cuando haya salido de las manos de su primer poseedor, le queda, sin embargo, siempre *obligada*, es decir, que se resiste á cualquier otro que pretende poseerla, en razon á que está ya obligada al primero, y que por tanto mi derecho, semejante á un génio inseparable de la cosa, y que la preserva de todo ataque exterior, me señale siempre el posesor intruso! Es, pues, absurdo suponer la obligacion de una persona respecto de una cosa y recíprocamente, aunque sea muy admisible hacer sensible una relacion jurídica mediante esta imágen.

La definicion de cosa debería, pues, redactarse así: *El derecho á una cosa* es el derecho del uso privado de una cosa, respecto de la cual estoy en comunidad de posesion (primitiva ó subsiguiente) con los demás hombres. Esta posesion comun es efectivamente la única condicion para que yo pueda prohibir á cualquier otro poseedor el uso privado de la cosa (*jus contra quemlibet hujus rei possessorem*); si no se supone esta posesion, es imposible concebir como yo, no hallándome actualmente en posesion de la cosa, puedo ser perjudicado por los que la poseen y se sirven de ella.—Mi arbitrio individual ó unilateral no podia obligar á otro á privarse del uso de una cosa, si por otra

parte no tuviera esta obligacion. No puede, pues, ser obligado sino por arbitrios reunidos en una posesion comun. Si así no fuera, habria necesidad de concebir un derecho en una cosa, como si ella tuviera una obligacion respecto de mí, de la cual en último análisis se derivaría el derecho contra todo poseedor de esta cosa; concepcion verdaderamente absurda.

Por la expresion: derecho real (*jus reale*), no ha de entenderse simplemente el derecho á una cosa (*jus in re*), sino tambien el *conjunto* de todas las leyes que se refieren á lo Mio y Tuyo real. Es claro, sin embargo, que un hombre que existiera completamente solo sobre la tierra no podria propiamente tener ni adquirir nada exterior como suyo, porque entre él como persona, y todas las otras cosas exteriores como cosas, no cabe la menor relacion de obligacion. No hay, pues, propiamente hablando, ningun derecho (directo) á una cosa; pero se llama así lo que corresponde á uno respecto de una persona que está en comunidad de posesion (en estado de sociedad) con todas las demás.

§ XII.

La adquisicion primera de una cosa no puede ser sino la del fundo.

El fundo (y por esta palabra debe entenderse cualquier porcion de tierra habitable) es, respecto de lo que sobre él se mueve, como una *sustancia*;

y lo que se mueve en su superficie es como un *modo*. De la misma manera, pues, que en teoría los accidentes no pueden existir sin la sustancia, así mismo en la práctica, el objeto móvil, que se encuentra sobre un fundo, no puede ser Suyo de alguien, si préviamente este fundo no está en su posesion jurídica, si no es suyo.

En efecto, suponiendo que el fundo no pertenezca á nadie, yo podria separar todo objeto móvil que se encuentre sobre él, para ocupar yo su lugar; y esto hasta que el objeto se perdiera, y sin que la libertad de otro, que no es poseedor de este lugar, sufriera el menor ataque. Ahora bien, todo lo que puede ser arrancado, derribado, destruido, un árbol, una casa, etc., es móvil (por lo ménos en cuanto á la materia); y, si una cosa no puede moverse sin sufrir destruccion en cuanto á la forma, se la llama *inmueble*. Lo Mio y Tuyo se entenderá, pues, con ocasion de una cosa, no de la sustancia, sino de sus dependencias, que no son la cosa misma.

§ XIII.

Un fundo cualquiera es susceptible de una adquisicion primitiva, y el principio de la posibilidad de esta adquisicion es la comunidad original de todo fundo en general.

La primera de estas proposiciones se funda en el postulado de la razon práctica (§ II): la segunda en la prueba siguiente:

Todos los hombres están originalmente (es de-

cir, antes de todo acto jurídico dél arbitrio) en posesion legítima de la tierra, es decir, que tienen el derecho de continuar donde han sido colocados por la naturaleza ó por la casualidad (sin su voluntad). La posesion (*possessio*), que es diferente de la *ocupacion por la presencia corporal* (*sedes*), como de una posesion arbitraria, por consiguiente adquirida, y que debe ser *permanente*, es una posesion *comun*, á causa de la unidad de todos los lugares, en la superficie de la tierra, como superficie esférica.

En una llanura infinita los hombres podrian dispersarse en términos que les fuera imposible formar entre sí una sociedad; en cuyo caso la sociedad no seria una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra.—La posesion de todos los hombres sobre la tierra, anterior á todo acto de derecho por su parte (establecida como está por la naturaleza misma), es una *posesion comun primitiva* (*communio possessionis originaria*), cuya nocion no es experimental ni está sometida á condiciones de tiempo, como lo sería la nocion ficticia é indemostrable de una *posesion comun primera* (*communio primæva*). Es por el contrario, una nocion racional del órden práctico, que contiene el principio *á priori*, segun el cual solo los hombres pueden jurídicamente apropiarse un lugar en la tierra.

§ XIV.

El acto jurídico de esta adquisicion es la ocupacion.

La toma de posesion (*apprehensio*), como comienzo de la ocupacion de una cosa corporal en el espacio (*possessionis physicæ*), no se armoniza con la ley de la libertad exterior de los demás (por consiguiente *á priori*), más que bajo la condicion de la *prioridad*, con relacion al tiempo; es decir, tan sólo como primera toma de posesion (*prior apprehensio*), que es un acto del arbitrio. Pero la voluntad de que una cosa (por consiguiente tambien un lugar determinado y circunscrito sobre la tierra) sea mia, es decir, la apropiacion (*approbatio*) no puede ser más que individual ó *unilateral* (*voluntas unilateralis sen propria*) en una adquisicion primitiva. La adquisicion de un objeto exterior del arbitrio por una voluntad única, individual, es la ocupacion. La adquisicion primitiva de este objeto, lo mismo por consiguiente de un fundo determinado, no puede, pues, verificarse más que por medío de la ocupacion (*occupatio*).

La posibilidad de adquirir de esta manera no se vislumbra, ni es susceptible de ninguna demostracion; es únicamente una consecuencia inmediata del postulado de la razon práctica. Sin embargo, la voluntad individual no puede justificar una adquisicion exterior, sino en cuanto está comprendida en una voluntad colectiva *á priori* y que ten-

ga autoridad absoluta, es decir, en una voluntad que resulte de la reunion del arbitrio de todos aquellos que puedan tener entre sí algunas relaciones prácticas; porque la voluntad individual (entendiendo por estas palabras la voluntad de otro *indivíduo* conforme con el primero, lo cual no significa más que dos voluntades *particulàres*), no puede imponer á todo el mundo una obligacion, que es de suyo contingente; hace falta para ello una voluntad, una intencion *omnilateral* no contingente, sino *á priori*, necesariamente comun ó conjunta, y por esto mismo legisladora. En efecto, solo segun este principio puede haber conformidad del libre arbitrio de cada indivíduo con la voluntad de todos; por consiguiente, es posible un derecho general, y tambien por último lo Tuyo y Mio exterior.

§ XV.

No hay adquisicion perentoria *más que en el estado social: la adquisicion en el estado de naturaleza no es mas que* provisional.

El estado social, aunque subjetivamente contingente en realidad, es sin embargo objetivamente necesario en sí, es decir, como deber. Hay, pues, respecto de él y de su institucion, una verdadera ley natural de derecho, á la que está sometida toda adquisicion exterior.

El *título físico de la adquisicion* ha sido la toma de posesion física (*apprehensio physica*) fun-

dada en la comunidad primitiva de la tierra, y como solamente una posesion *fenomenal* puede ser sometida á la posesion racional del derecho, á este título físico debe corresponder el de una toma de posesion intelectual, abstraccion hecha de todas las condiciones experimentales, en el espacio y en el tiempo; y esta toma de posesion intelectual sirve de fundamento á esta proposicion principio: «Lo que yo someto á mi poder segun leyes de la libertad exterior, y quiero que sea mio, pasa hacerlo efectivamente.»

Pero el *título racional* de la adquisicion no puede encontrarse más que en la Idea de la voluntad universal conjunta *á priori* (es decir, que deberia necesariamente ser conjunta ó unánime); Idea que se supone aquí tácitamente como condicion indispensable (*conditio sine qua non*): porque una voluntad individual no puede imponer á los demás una obligacion que sin ella no tendrian. Ahora bien, el estado de una voluntad universal, realmente armónica, ó conjunta en sus elementos para legislar, es el estado social. Solo, pues, como consecuencia de la Idea de un estado social, es decir, en consideracion á este estado y á su accion; pero antes de su realidad (porque en otro caso la adquisicion seria derivada), puede una cosa exterior ser adquirida primitivamente, y por consiguiente de una manera completamente *provisional*.—La adquisicion *perentoria* no tiene lugar más que en el estado social.

Sin embargo esta adquisicion provisional es una verdadera adquisicion; porque, segun el pos-

tulado de la razon jurídicamente práctica, su posibilidad, sea cual fuere el estado de los hombres entre sí (por lo tanto tambien en el estado de naturaleza), es un principio del derecho privado, segun el cual todo el mundo está autorizado para obligar en caso de necesidad, á fin de que cese el estado de naturaleza, y empiece el estado social, único que puede hacer perentoria la adquisicion.

Observacion. Ocurre preguntar ahora: ¿hasta donde llega la facultad de tomar posesion de un fundo? Hasta donde llegue la de conservarlo en su poder, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo. Es como si el fundo dijera: Si no puedes defenderme, tampoco puedes disponer de mí. La cuestion del mar *libre ó apropiado* deberia, pues, resolverse segun el mismo principio. Por ejemplo, nadie puede pescar ó recojer ámbar en el fondo del mar, etc., en las costas de un país que forme ya parte de un Estado, en toda la extension á donde lleguen los cañones de guerra de mayor alcance.—Además, ¿es necesario para adquirir un fundo, haber ejecutado trabajos en su superficie (construcciones, cultivo, saneamientos, etc.)? No; porque estas formas (especificacion) no siendo más que accidentes, no constituyen ningun objeto de una posesion inmediata, y no pueden pertenecer á su autor mas que en el caso de que el fundo ó la sustancia le correspondiera anteriormente. El cultivo, tratándose de la adquisicion primera, no es más que un signo exterior de la toma de posesion, signo que puede reemplazarse por otros muchos ménos costosos.

Además, ¿es posible oponerse al *acto* mediante el cual una persona toma posesion, de manera que ninguno de los dos (el que toma posesion y el que se opone) disfrute del derecho de prioridad, y quedando por lo tanto el fundo libre, sin pertenecer á ninguno de los dos pretendientes? Esta oposicion no puede admitirse *absolutamente*, porque el opositor, para llevar á cabo su designio, debe tambien ocupar un fundo inmediato, en el cual por consiguiente se le puede suscitar oposicion; una oposicion *absoluta* por su parte seria, pues, una contradiccion. Pero la oposicion puede ser relativa, por ejemplo, si se tratara de un cierto fundo, (enclavado, intermedio) y se quisiera dejarlo inculto, como terreno *neutro*, que sirve para la separacion de los dos vecinos, la oposicion podria conciliarse con el derecho de ocupacion. Pero en este caso el fundo intermedio es en realidad comun á los dos vecinos, y no carece de dueño (*res nullius*), puesto que está *destinado* por ambos á servirles de límite.

Más aún; ¿se puede tener como suya una cosa sobre un terreno del cual ninguna parte pertenece á nadie?—Sí, como en la Mongolia, en donde cualquiera puede dejar en tierra los muebles que posee, ó dejar correr al caballo que se le haya escapado, sin más que el cuidado de recobrar la posesion como de cosas suyas, porque todo el territorio es del pueblo, y el uso del suelo de todo el mundo. Sin embargo, de aquí no se deduce que uno puede tener como suya una cosa mueble sobre un terreno de otro, lo cual puede realizarse, pero es por medio de *contrato*.

Cabe preguntar aún si dos pueblos (ó dos familias) pueden proscribir cierta especie de uso de un fundo, por ejemplo, los pueblos cazadores á un pueblo pastor, ó á pueblos agricultores, ó estos á los plantadores, etc.—Sin disputa; porque la manera como ellos quieran vivir *entre sí*, sobre un territorio, mientras no se salgan de sus límites, es asunto completamente discrecional (*res meræ facultatis*).

Cabe por último preguntar si, cuando ni la naturaleza, ni el acaso, sino nuestra voluntad nos coloca en la proximidad de un pueblo, con el cual ninguna consideracion nos obliga á unirnos civilmente, tenemos el derecho, para constituir á estos pueblos, y dar á estos hombres (salvajes) un estado jurídico (como por ejemplo, los salvajes de América, los hotentotes, los habitantes de la Nueva Holanda), de emplear en todo caso la fuerza, ó (lo que tal vez vale más) de recurrir á una compra ficticia, para fundar colonias y apropiarnos de esta manera su territorio, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su posesion primitiva? ¿No parece que este derecho resulta de la naturaleza misma (como si tuviera horror al vacío), y de la consideracion de que se habria faltado al fin de la creacion dejando por siempre inhabitadas para hombres civilizados inmensas extensiones de terrenos en otras partes del mundo, hoy ya pobladas á consecuencia de una usurpacion?—Pero es fácil penetrar á través de este velo de la injusticia (jesuitismo), el empleo de todos los medios para un buen fin; debe, pues, desecharse esta manera de adquirir un terreno.

La indeterminabilidad, tanto respecto de la cantidad cuanto de la calidad de un objeto exterior susceptible de adquisicion, hace sumamente difícil el problema de la adquisicion primitiva exterior. Y, sin embargo, es necesario que haya habido una adquisicion primitiva del exterior, porque toda adquisicion no puede ser derivada. No es posible, pues, abandonar esta cuestion como insoluble é imposible en sí. Pero, áun cuando recibiera una solucion por el contrato primitivo, la adquisicion nunca seria más que provisional, si este contrato no era extensivo á todo el género humano.

§ XVI.

Exposicion de la nocion de una adquisicion primitiva del terreno.

Todos los hombres están originariamente en *posesion comun* de toda la tierra (*communio fundi originaria*), con la *voluntad* que debe ser natural á todos de recoger los frutos de este fundo comun (*lex juxti*). Pero esta voluntad, á causa de la oposicion natural inevitáble del arbitrio de uno al arbitrio de otro, tenderia á privar á todo el mundo del uso de su fundo, si no contuviera al mismo tiempo una ley regulatriz de este uso, segun la cual puede atribuirse á cada persona una *posesion particular* sobre el fundo comun (*lex juridica*).

Pero la ley distributiva de lo Mio y de lo Tuyo de cada uno en el fundo comun, segun el axioma de la libertad exterior, no puede resultar más que

de una voluntad convenida *primitivamente* y *á priori* (voluntad que no supone para esta convencion ningun acto jurídico), por consiguiente, no puede tener lugar más que en el estado civil (*lex justitiæ distributivæ*), el cual solo determina lo que es *derecho*, lo que es *jurídico*, y lo que es *de derecho.*—Pero en este estado de sociedad, es decir, antes de la constitucion civil, y sin embargo, en consideracion de esta constitucion misma, es decir, *provisionalmente*, es un *deber* en cada uno conducirse segun la ley de la adquisicion exterior, y por consiguiente, tambien obligar á la *facultad* jurídica de la voluntad de cada uno á reconocer el acto de la toma de posesion y de la apropiacion, aunque este acto no sea más que unilateral, individual ó particular. Es, pues, posible una adquisicion provisional del fundo con todas sus consecuencias jurídicas.

Semejante adquisicion necesita, sin embargo, y no carece de un *favor* de la ley (*lex permissiva*), respecto de la determinacion de los limites de la posesion jurídica posible absolutamente. Pero, como esta adquisicion precede al estado jurídico, sirviendo para conducir á él, y no es todavia perentoria, este favor de la ley no llega más que al asentimiento de los *demás* coparticipantes en la formacion del estado social. Sin embargo, si hay resistencia por ellos para entrar en este estado, y mientras esta resistencia dura, la adquisicion no es ménos legítima, porque el paso del estado de naturaleza al estado social está fundado en el deber.

§ XVII.

Deduccion de la nocion de la adquisicion primitiva.

Hemos hallado el *título* de la adquisicion en una comunidad primitiva de la tierra, por consiguiente bajo condiciones de espacio de una posesion exterior. Pero hemos encontrado el *modo de adquisicion* en las condiciones físicas de la toma de posesion (*apprehensio*), junto con la intencion de tener como Suyo el objeto exterior. Ahora se trata de explicar aún, por los principios de la razon pura jurídicamente práctica, la adquisicion misma, es decir, lo Mio y lo Tuyo exterior, que resulta de las dos condiciones dadas, es decir, la posesion inteligible (*possessio noumenon*) del objeto, segun lo que se contiene en su nocion.

La *nocion de derecho* respecto de lo Mio y lo Tuyo *exterior*, como *sustancia*, no puede significar por las palabras *fuera de mí*, un *lugar* diferente del que yo ocupo; porque es una nocion racional. Y, como no se puede someter á esta nocion más que una nocion pura del entendimiento, lo repito, la palabra sustancia, tomada en el sentido precedente, no puede significar una cosa simplemente diferente de mí, y la nocion de una posesion no física (de la aprehension en cierto modo permanente),—sino solamente la nocion del hecho de *tener en mi poder* (la union de una cosa conmigo, como condicion subjetiva de la posibilidad del uso) un

objeto exterior; nocion que es un concepto puro del entendimiento.—Pero la omision ó la abstraccion de estas condiciones sensibles de la posesion, como de una relacion de la persona á los *objetos*, que no tienen ninguna obligacion, no es más que la relacion de una persona á *otras personas*, para obligar á todas estas por la voluntad de la primera, si por otra parte esta voluntad está conforme con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislacion* universal de la voluntad colectiva concebida *á priori* como reunida en una sola. Lo cual no es, como se vé, más que la posesion puramente *inteligible* de la cosa, es decir, en virtud del derecho solamente, aun cuando el objeto (la cosa que poseo) sea un objeto sensible.

Observacion. Es evidente que el primer cultivo, el primer amojonamiento, ó en general la primera *forma dada* á un terreno, no puede servir de título para la adquisicion de este terreno; es decir, que la posesion de lo accesorio no es una razon de la posesion jurídica de la sustancia; por el contrario, más bien lo Mio y lo Tuyo deberia resultar, segun la regla (*accessorium sequitur suum principale*) de la propiedad de la sustancia. No es ménos evidente que el que cultiva un terreno, que antes de este trabajo no era suyo, ha perdido su tarea y su trabajo en provecho del precedente poseedor. Es claro tambien que no se pueda atribuir una opinion tan antigua, y sin embargo, tan extendida, más que á la ilusion tenebrosa y grosera que consiste en personificar las cosas, é imaginarse, como si uno pudiera obligarlas por medio de un trabajo

ejercido sobre ellas á que no sirvan para otro, que se tiene *inmediatamente* un derecho sobre ellas; porque de otro modo indudablemente no se hubiera pasado tan de lijero sobre la cuestion muy natural anteriormente suscitada. ¿Cómo es posible un derecho sobre una cosa? En efecto, el derecho contra todo poseedor de una cosa, no significa más que la facultad legal del arbitrio particular de servirse de un objeto, mientras que este arbitrio puede estar comprendido en la voluntad sintéticamente universal, y se conforme á la ley de esta voluntad.

Respecto de los cuerpos colocados sobre un terreno que me pertenece, son *mios*, á ménos de que pertenezcan á otro; y esto sin necesidad por mi parte para ello de un acto jurídico particular (*non facto, sed lege*); porque pudiendo estos objetos ser considerados como accidentes inherentes á la sustancia (*jure rei meæ*), á la cual pertenece todo lo que de esta manera va unido á mi cosa, nadie puede separarlos sin cambiar esta cosa misma (por ejemplo, el dorado, la mezcla de una materia que me pertenece con materias que pertenecen á otro, los aluviones y aun el cambio de cauce de un rio próximo, y la consiguiente extension de mi fundo, etc.). Por los mismos principios debe decidirse si un fundo susceptible de adquisicion debe extenderse más allá de la tierra firme, sobre el mar, por ejemplo, el derecho de pescar, ó de recoger ambar, etc., en la orilla de mi fundo. Mi posesion se extiende y el mar se considera acotado (*mare clausum*) hasta donde puedo mecánicamente alcanzar, á partir del *punto* que ocupo, para defender mi fun-

do contra toda pretension extraña (por ejemplo, hasta donde alcanzan los cañones de guerra de mayor calibre). Pero, como no hay *posicion* ó domicilio posible en alta mar, la posesion no debe extenderse hasta allí, y el mar es libre (*mare liberum*). Pero los objetos que *se van á pique* sobre la costa, hombres ó cosas que les pertenezcan, como el naufragio ha sido independiente de su voluntad, no pueden pertenecer al propietario del *litoral;* no hay lesion, en efecto (ni aun de hecho en general), y la cosa que ha venido á estrellarse contra la costa, que pertenece á alguien, no puede considerarse como una cosa sin dueño (*res nullius*). Por el contrario un rio puede, como todo terreno no cubierto por los aguas, ser adquirido primitivamente por los dos propietarios ribereños, en toda la extension á donde alcanza la posesion de la orilla.

⁂

El objeto exterior, que es lo Suyo de alguna persona en cuanto á la sustancia, es la *propiedad* (*dominium*) del que posee todos los derechos sobre esta cosa (como accidentes de la sustancia), y de la cual por consiguiente el propietario (*dominus*) puede disponer como le agrade (*jus disponendi de re suâ*). De donde naturalmente se deduce que este objeto no puede ser más que una cosa corporal (respecto de la cual no hay obligacion). Un hombre puede, pues, estar en poder de sí mismo (*sui juris*); pero no ser propietario de sí mismo

(*sui dominus*), y ménos aún de sus semejantes. No puede, pues, disponer de sí mismo á su capricho, porque es responsable de la humanidad en su propia persona. Aunque este punto, que corresponde al derecho de la humanidad y no al de los hombres, no tiene aquí su lugar natural, podia sin embargo, como de paso decirse una palabra, para entender mejor lo que brevemente se ha dicho antes. —Puede haber además dos propietarios de una sola y misma cosa, sin que lo Mio y lo Tuyo les sea comun, sino solamente como poseedores *pro indiviso* de lo que á *uno sólo* corresponde como *suyo*, cuando á uno de estos dos copropietarios (*condomini*) corresponde exclusivamente la posesion total sin uso, y al otro todo el uso sin la posesion: por consiguiente, el primero (*dominus directus*) impone al segundo (*dominus utilis*) la sola condicion de una prestacion constante sin limitarle el uso.

SECCION SEGUNDA.

Del derecho personal.

§ XVIII.

La posesion del arbitrio de otra persona como facultad de determinarla por el mio á un cierto acto, segun leyes de libertad (lo Mio y lo Tuyo exterior con relacion á la causalidad de otro), es *un* derecho (como el cual puedo tener varios, ya respecto de una misma persona, ya respecto de varias). Y el conjunto (el sistema) de las leyes, segun las cuales

puedo tener esta posesion, es el derecho personal, el cual es esencialmente uno.

La adquisicion de un derecho personal nunca puede ser primitiva y personal; de otro modo seria contrario al principio de la conformidad de mi voluntad con la libertad de los demás, y por consiguiente seria injusta. Tampoco puedo adquirir por medio de un hecho *injusto* por parte de otro (*facto injusto alterius*); porque, si esta lesion me ha sido producida á mí mismo, y puedo con derecho exigir reparacion, tengo ciertamente el derecho de conservar intacto lo que me pertenece; pero no adquiero nada más que lo que antes tenia.

La adquisicion por un acto de otro, á cuyo acto le determino segun leyes de derecho, emana, pues, siempre de lo Suyo de otro; y esta derivacion, como acto jurídico, no puede tener lugar por un hecho *negativo*, es decir, por un acto de *omision*, de abandono, ó por un acto de *renuncia* á la cosa (*per derelictionem aut renunciationem*); porque de esta manera, lo Suyo del que lo abandona ó renuncia deja de ser suyo, sin pasar por esto á ser mio. No hay, pues, adquisicion posible de esta naturaleza más que por la *traslacion* (*translatio*), que solo puede verificarse por una voluntad comun, por medio de la cual el objeto está siempre en poder de uno ó de otro, porque, en cuanto el uno renuncia á su participacion en esta comunidad, el objeto pasa á ser Suyo del que la acepta (por consiguiente, en virtud de un acto positivo de su voluntad).—La traslacion de su *propiedad* á otro es la enajenacion. El acto de la voluntad conjunta

de dos personas, á fin de hacer pasar lo suyo de uno á otro, es el *contrato.*

§ XIX.

En todo contrato hay por parte del arbitrio dos actos *preparatorios* y dos actos del arbitrio jurídico *constitutivos*. Los dos primeros (los del *tratado*) son la *oferta* (*oblatio*) y el consentimiento (*approbatio*); los otros dos (los de la *conclusion*) son la *promesa* (*promissum*) y la *aceptacion* (*aceptatio*).—Porque una oferta no puede llamarse promesa antes de haber juzgado que la cosa ofrecida (*oblatum*) puede *agradar* al aceptante; lo cual no se conoce sino por las dos primeras declaraciones; con las cuales, sin embargo, nada se ha adquirido todavía.

Ni la voluntad *sola* del que promete, ni la del que consiente (como aceptante), basta para hacer pasar lo Suyo del primero al segundo; se necesita la *reunion* de estas dos *voluntades*, y por consiguiente, la declaracion *simultánea* de ambas. Pero esta simultaneidad es imposible en los actos físicos de la declaracion, que necesariamente deben *sucederse* en el tiempo, no pudiendo ser simultáneos.

Porque, si yo he prometido, y otro ahora quisiere aceptar, en el intérvalo trascurrido (por corto que sea) puedo arrepentirme, porque antes de la aceptacion todavía soy libre; así como por su parte el aceptante, por la misma razon, no debe creerse obligado por la promesa que ha seguido á la declaracion de la parte opuesta.—Las formalidades ex-

teriores (*solennia*) de la conclusion de un contrato (el apreton de manos, ó la rotura de la paja, (*stipula*) entre las dos partes contratantes), y todas las confirmaciones hechas por una y otra parte en apoyo de las declaraciones anteriores, indican más que otra cosa el embarazo de los contratantes acerca de la manera de representarse como en un relámpago la existencia *simultánea* de las declaraciones sucesivas que se han hecho uno á otro, porque estos actos siempre son sucesivos en el tiempo, no existiendo el uno *todavía* ó *ya*, cuando el otro tiene lugar.

Pero la deduccion trascendental de la nocion de la adquisicion por contrato es la sola que puede salvar todas estas dificultades. En una relacion *jurídica* externa, mi toma de posesion del arbitrio de otro (y recíprocamente) es mirada como principio de la determinacion de esta persona á un hecho, pero solamente como un principio físico, y en virtud de las declaraciones sucesivas del arbitrio de cada uno de nosotros en el tiempo, declaraciones que son la condicion sensible de la aprehension, y en las cuales dos actos jurídicos nunca pueden ser más que sucesivos. En efecto, esta relacion, como relacion jurídica, es puramente intelectual, y por lo tanto esta posesion, considerada como posesion inteligible (*possessio noumenon*), segun la nocion de libertad y abstraccion hecha de las condiciones físicas de que acabamos de hablar, es mirada como lo Mio y lo Tuyo en virtud de la voluntad legislativa. Entonces los dos actos, el de la promesa y el de la aceptacion, no son ya conside-

rados como sucesivos, sino (de la misma manera que en el *pactum re initum*) como resultando de una voluntad *comun* única (lo cual se expresa por las palabras al *mismo tiempo*), y el objeto (*promissum*) se considera como adquirido, por la omision de las condiciones físicas, segun la ley de la razon práctica pura.

Observacion. Los vanos y penosos esfuerzos de los jurisconsultos (por ejemplo, de Moisés—Mendelsshon en su Jerusalen), para demostrar la posibilidad de deducir de la nocion de la adquisicion por contrato, nos autorizan para pensar que la deduccion que proponemos es la sola posible y verdadera.—La cuestion era: ¿*Por qué debo* cumplir mi promesa? porque *debo*, y todo el mundo lo comprende perfectamente. Pero es absolutamente imposible dar otra pueba de este imperativo categórico; como es imposible al geómetra demostrar con razonamientos que para construir un triángulo, han de tomarse tres líneas (proposicion analítica), de las cuales dos cualesquiera juntas deben ser más largas que la tercera (proposicion sintética; pero ambas *á priori*). Es un postulado de la razon pura (que hace abstraccion de las condiciones sensibles del espacio y del tiempo, en lo que concierne á la nocion del derecho); y la teoría de la posibilidad de la abstraccion de estas condiciones, sin que por ello la posesion de esta nocion desaparezca, es precisamente la deduccion de la nocion de la adquisicion por contrato, de la misma manera que en el título precedente era la teoría de la adquisicion por la ocupacion de las cosas exteriores.

§ XX.

¿Pero qué cosa exterior adquiero por contrato? Como no se trata más que de la causalidad del arbitrio de otra persona con relacion á la prestacion á que esta persona se ha obligado respecto de mí, no adquiero yo inmediatamente una cosa exterior, sino el hecho de una persona, hecho por medio del cual se pone esta cosa en mi poder, á fin de que yo la haga mia.—Adquiero, pues, por el contrato la promesa de otro (y no la cosa prometida). Y sin embargo, mi haber exterior ha recibido algun aumento; soy *más rico* por la adquisicion de una obligacion activa sobre la libertad y la fortuna de otro.—Pero este mi *derecho* no es más que un derecho *personal*, á saber: el de proceder contra una persona física *determinada*, y aun su causalidad (su arbitrio), para que haga por mí alguna cosa. No es, pues, un *derecho real* contra esta *persona moral*, que no es otra cosa que la idea del *arbitrio conjunto á priori de todos*, y en virtud del cual solamente puedo adquirir un *derecho contra todo poseedor de la cosa*: lo cual es el carácter de todo derecho *real* ó sobre *una cosa.*

Observacion. La trasmision de lo Mio por contrato se verifica segun la ley de continuidad (*lex continui*); es decir, que la posesion del objeto no se interrumpe un instante durante este acto, porque de lo contrario yo adquiriria un objeto en este estado, como una cosa sin dueño (*res vacua*); la adquisicion por consiguiente seria primitiva: lo cual

repugna á la nocion del contrato.—Pero esta continuidad es tal que no ha de entenderse de la voluntad sucesiva de los dos contratantes (*promittentis et acceptantis*); sino que sus voluntades reunidas trasportan lo Mio de uno á otro; por consiguiente no sucede que el que promete abandone (*derelinquat*) primeramente su posesion en beneficio del que acepta, ó que renuncie á su derecho (*renunciet*) y que enseguida el otro se apodere de ello, ó recíprocamente. La traslacion, pues, es un acto por el cual el objeto pertenece un instante á dos personas á la vez. Sucede aquí como en la trayectoría parabólica de una piedra arrojada en el espacio; cuando la piedra ha llegado al punto más alto, puede considerársela como subiendo y bajando á la vez, y pasando así sin discontinuidad del movimiento de subida al de bajada.

§ XXI.

Una cosa no se adquiere por la *aceptacion* de la promesa, sino únicamente por la *entrega* de la cosa prometida; porque toda promesa tiene por fin una *prestacion*, y, si lo que se promete es una cosa, la prestacion no puede tener lugar más que por un acto por medio del cual el que promete pone al que acepta en posesion de la cosa, es decir, por medio de la entrega. Antes de este acto y antes de la recepcion de la cosa, la prestacion no ha tenido aún lugar; la cosa no ha pasado aún de uno á otro; por consiguiente este último no la ha adquirido aún. El derecho que resulta de un contrato no es, pues,

más que un derecho personal, y no llega á ser *real* sino por medio de la entrega.

Observacion. El contrato que va inmediatamente seguido de la entrega (*pactum re initum*) excluye todo intérvalo de tiempo entre la conclusion y la ejecucion, y no necesita ningun acto particular ulterior para transferir lo Suyo de uno á otro de los contratantes. Pero, cuando entre la conclusion y la ejecucion trascurre un tiempo más ó ménos largo (determinado ó indeterminado) para realizar la entrega, se puede preguntar si antes de que espire este plazo, la cosa es ya del que acepta en virtud del contrato, y si su derecho es un derecho sobre la cosa, un derecho real, ó si es necesario hacer intervenir un nuevo contrato particular, relativo puramente á la entrega; por consiguiente, si por la simple aceptacion el derecho es puramente personal, y si sólo há lugar al derecho real por la tradicion?—En lo que sigue se verá que este último caso es el verdadero.

Si yo hago un trato respecto de una cosa, por ejemplo, si compro un caballo, y le llevo inmediatamente á mi cuadra, ó le pongo en mi posesion física de cualquier manera que sea, pasa á ser mio (*vi pacti re initi*), y mi derecho es un derecho sobre la cosa, un derecho real. Pero si lo dejo en manos del vendedor, sin estipular con él nada de particular acerca de quién ha de conservarlo, antes de mi toma de posesion (*apprehensio*), por consiguiente antes del cambio de poseedor, en este caso el caballo no es todavía mio, y el derecho que adquiero no es más que un derecho contra una per-

sona determinada, á saber: contra el vendedor, á fin de que *me ponga en posesion* (*poscendi traditionem*) como condicion subjetiva de la posibilidad de todo uso facultativo ó arbitrario de la cosa. Mi derecho no es, pues, más que el derecho personal de exigir del vendedor la *ejecucion* de su promesa (*præstatio*) de ponerme en posesion de la cosa. Si, pues, el contrato no contiene *al mismo tiempo* la entrega (*pactum re initum*), si por consiguiente trascurre un intérvalo de tiempo entre la conclusion del tratado y la toma de posesion de la cosa adquirida, no puedo yo llegar á la posesion sino ejerciendo un *acto posesorio* (*actum possessorium*) jurídico particular, que constituye un contrato especial. Este contrato consiste por mi parte en decir que iré ó que enviaré á buscar la cosa (el caballo), y por parte del vendedor en consentir en ello; porque no es cosa corriente que el vendedor guarde por su cuenta y riesgo una cosa cuyo uso es de otro; es necesario para ello un contrato particular segun el cual, el que enajena una cosa sigue siendo propietario de ella durante el *tiempo convenido* (y debe sufrir todas las pérdidas que puedan sobrevenir), no pudiendo el comprador ser considerado por el vendedor como en posesion de la cosa, pues no queda desembarazado de ella antes del tiempo convenido. Antes de este acto de posesion no se adquiere por el contrato más que un derecho personal, y sin embargo, el que acepta no puede adquirir una cosa exterior más que por tradicion.

SECCION TERCERA.

DEL DERECHO MIXTO Ó DEL DERECHO REAL PERSONAL.

§ XXII.

Este derecho es el de la posesion de un objeto exterior *como de una cosa*, y de su uso *como de una persona*.—Lo Mio y lo Tuyo concerniente á este derecho es todo lo que se refiere á la *familia;* y la relacion, en este estado, es la de la comunidad de séres libres, que, por la influencia mútua (de una persona sobre otra) producen, segun el principio de la libertad exterior (*causalidad*), una sociedad de miembros de un todo (entre personas que viven en *comunidad*); lo cual se llama la *familia*.— La manera de adquirir este estado no tiene lugar ni por un hecho arbitrario (*facto*), ni por simple contrato (*pacto*), sino por una ley (*lege*). Esta ley, por el hecho de no ser solamente un derecho contra una persona, sino tambien y al mismo tiempo una posesion de esta persona, debe ser un derecho superior á todo derecho real y personal, á saber: el derecho de la humanidad en nuestra propia persona; derecho cuya consecuencia es una ley natural facultativa á cuyo favor es posible semejante adquisicion.

§ XXIII.

La adquisicion, segun esta ley, es de tres especies en cuanto al objeto: El *hombre* adquiere una

mujer, la *pareja* adquiere *hijos* y la familia *sirvientes*.—Todas estas cosas susceptibles de adquisicion no lo son igualmente de enajenacion, y el derecho del poseedor de estos objetos le es *excelentemente personal*.

DEL DERECHO DOMESTICO.

TÍTULO PRIMERO.

Del derecho matrimonial.

§ XXIV.

La *comunidad sexual* (*commercium sexuale*) es el uso mútuo de los órganos y de las facultades sexuales de un indivíduo de sexo diferente (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*). Este uso es *natural* (aquel por el cual se puede procrear á su semejante), ó *contra naturaleza*. Este último tiene lugar ó con una persona del mismo sexo, ó con un animal extraño á la especie humana. Estas transgresiones de las leyes, estos vicios contra naturaleza (*crimina carnis contra naturam*), llamados tambien sin nombre, no pueden justificarse, como lesion de la humanidad en nuestra propia persona, por ninguna restriccion ó excepcion, contra la reprobacion universal.

Ahora, el comercio sexual natural tiene lugar, ó segun la *naturaleza* animal pura (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*), ó segun la ley.—Esta última especie de comercio es el casamiento (*ma-

trimonium); es decir la union de dos personas de diferente sexo para la posecion mútua, durante toda su vida, de sus facultades sexuales.—El fin del matrimonio, que es procrear y educar los hijos, puede ser siempre un fin que la naturaleza se ha propuesto al dar al hombre la inclinacion recíproca de los sexos; pero el hombre que se casa no está obligado, sopena de ilegitimidad en la union, á proponerse este fin: de otro modo al cesar la facultad de engendrar, el matrimonio se disolveria por sí mismo ó por pleno derecho.

Lo mismo decimos en la suposicion de que el placer, en el uso mútuo de las facultades genitales, fuera el único fin de la union del hombre y de la mujer; el contrato de matrimonio tampoco es facultativo por este concepto; es un contrato necesario por la ley de la humanidad. Es decir, que, si un hombre y una mujer quieren gozar recíprocamente uno de otro, es necesariamente *indispensable* que se unan en matrimonio; así lo requiere la ley de derecho de la razon pura.

§ XXV.

Porque el uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es un goce (*fruitio*) para el cual una de las partes se pone á disposicion de la otra. En este acto el hombre mismo se convierte en cosa, lo cual repugna al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto no es posible más que á condicion de que cuando una de las dos personas es adquirida por la otra, *como pudiera serlo*

una cosa, la adquisicion sea recíproca; porque encuentra en ello su ventaja propia, y restablece así su personalidad. Pero la adquisicion de un cierto miembro en el hombre equivale á la adquisicion de toda la persona,—porque la persona forma una unidad absoluta.—De donde se sigue que la cesion y la aceptacion de un sexo para uso de otro son, no solamente permitidas bajo condicion de matrimonio, sino que no son posibles más que bajo esta *única* condicion. Este derecho *personal* es tambien *real*; porque, si uno de los esposos se escapa, ó se pone á disposicion de una persona extraña, el otro tiene siempre el derecho incontestable de hacerle volver á su poder, como una cosa.

§ XXVI.

Segun este principio la relacion de los esposos es una relacion de *igualdad* de posesion, así de las personas que se poseen recíprocamente como de las fortunas; pero solamente en la *monogamia*, porque en la poligamia la persona que se entrega no adquiere mas que una parte del que la recibe entera, y se hace por consiguiente pura y simplemente cosa suya.—Los esposos tienen sin embargo la facultad de renunciar al uso de una parte de estas cosas, pero solamente mediante un contrato particular.

Observacion. Se deduce del principio precedente que el concubinato no es susceptible de ningun contrato que pueda asegurar su derecho, como no lo es el alquiler de una persona para el goce mo-

mentáneo de otra (*pactum fornicationis*). Porque, respecto de este último contrato, todo el mundo convendrá en que la persona que lo ha celebrado no puede legítimamente ser obligada á la ejecucion de su promesa, si se arrepiente. Lo mismo sucede respecto del primer contrato, es decir el del concubinato (como *pactum turpe*), porque el concubinato seria un alquiler (*locatio, conductio*), un alquiler de una parte de una persona para uso de otra persona, á la verdad, pero que equivaldria al alquiler de la persona entera como cosa entregada á la discrecion de otro, por la indisoluble unidad de los miembros de una persona. De donde se sigue que una de las partes puede romper esta clase de compromisos, sin que la otra pueda quejarse legítimamente de lesion de su derecho.—Lo mismo sucede con los casamientos llamados morganáticos; casamientos que se verifican con la intencion de aprovechar la desigualdad del estado y de la condicion de las dos partes, de manera que una de ellas tenga un dominio excesivo sobre la otra. Porque en el hecho, y segun el derecho natural, semejante union no difiere del concubinato, y no es un verdadero casamiento.—Tal vez se preguntará si esta especie de union tiene algo mas contrario á la igualdad de los esposos, que la ley que dice del hombre con relacion á la mujer: El será tu señor (el mandará, ella obedecerá)?—Esta ley no puede considerarse como contraria á la igualdad de una pareja humana, si la dominacion de que se trata tiene por única razon la superioridad de las facultades del hombre sobre las de la mujer en la reali-

zacion del bien comun de la familia, y la superioridad del derecho al mando ó á la autoridad; el derecho en este caso se funda en esta superioridad y en el uso que debe hacerse de ella. De esta manera, la autoridad, la superioridad puede derivarse del deber de la unidad y de la igualdad con relación al fin.

§ XXVII.

El contrato de casamiento no es *perfecto* mas que *por la cohabitacion matrimonial* (*copula carnalis*). Un contrato de casamiento, celebrado entre dos personas de diferente sexo con la cláusula secreta de abstenerse de la cohabitacion, ó con conciencia de la impotencia de una ú otra de las dos partes, no es mas que un *contrato simulado*, y no hay casamiento. Semejante union, puede pues, disolverse á voluntad por uno ú otro de los contratantes. Pero, si el orígen de la impotencia es posterior al contrato, el derecho del casamiento no sufre por este accidente, que por otra parte nada tiene de fraudulento.

La adquisicion de una mujer ó de un marido no tiene, pues, lugar *facto* (por la cohabitacion) sin contrato prévio, ni *pacto* (por el simple contrato de casamiento, sin cohabitacion subsiguiente), sino solamente *lege*, es decir, como consecuencia jurídica de la obligacion de unirse sexualmente por medio de la *posesion* mútua de las personas, posesion que no puede efectuarse más que por el uso en cierto modo mútuo de sus órganos sexuales.

TÍTULO II.

Derechos de los padres.

§ XXVIII.

Así como del deber del hombre para consigo mismo, es decir, respecto de la humanidad en su propia persona, ha resultado un derecho (*jus reale*) de los dos sexos á adquirirse recíprocamente, como personas, en casamiento, de *una manera real*, del mismo modo resulta de la *procreacion* en esta sociedad un deber de conservar los *productos* de la union de sus miembros y de cuidar de ellos. Es decir, que los hijos, como personas, tienen al mismo tiempo el derecho primitivamente innato (y no trasmitido por el nacimiento) de ser cuidados por sus padres, hasta que estén en estado de conservarse por sí mismos; derecho que les confiere inmediatamente la ley (*lex*), sin necesidad al efecto de un acto jurídico particular.

Porque, como lo que ha sido producido es una *persona*, y es imposible formarse idea de la produccion, por una operacion física, de un sér dotado de libertad (1), por esto es una idea completa-

(1) No se concibe siquiera cómo Dios puede *crear* séres libres; porque parece que todas las acciones futuras de estos séres, predeterminadas por este primer acto, deberian estar comprendidas en la cadena de la necesidad de la naturaleza, y por consiguiente no ser libres. Pero el imperativo categórico prueba, en materia moralmente práctica, que estas criaturas (los hombres) son libres. Es

mente justa y hasta necesaria bajo el *punto de vista práctico* la de considerar la procreacion como un acto por el cual hemos traido al mundo una persona sin su consentimiento de una manera completamente arbitraria por nuestra parte. Como consecuencia de este hecho los padres quedan obligados á hacerle la vida soportable y dulce, en cuanto puedan.

No podrian destruir su hijo, como lo harian por decirlo así con las *obras de sus manos* (que no son séres dotados de libertad), ni tratarlo como su propiedad, ni aún abandonarlo al acaso, porque no es simplemente un sér de este mundo, sino tambien un ciudadano del mundo, y se encuentra en una

---

esta una decision suprema de la razon, que sin embargo, no puede hacer comprender teóricamente la posibilidad de esta relacion de una causa á su efecto, porque son dos cosas fuera del alcance de los sentidos.—Lo que se puede exigir de ella en este caso es simplemente que demuestre que no hay contradiccion en la nocion de una *creacion de séres libres*. Lo cual puede hacerse, estableciendo que la contradiccion no tiene lugar sino cuando se introduce en la relacion de lo hiperfísico, además de la categoría de la causalidad, la *condicion del tiempo* (condicion que es inevitable respecto de los objetos de los sentidos, puesto que el principio de una accion la precede); lo que efectivamente tendria lugar si, por ejemplo, la nocion de causa debe tener una realidad objetiva en el sentido teórico.

Pero la contradiccion desaparece si la categoría pura (sin someterle ningun *schema*) se emplea en la idea de la creacion bajo un punto de vista moralmente práctico, por consiguiente, no sensible.

El jurisconsulto filósofo no calificará de sutilezas inútiles, que se pierden en tinieblas sin fin, esta investigacion llevada hasta los primeros elementos de la filosofía trascendental, en una metafísica de las costumbres, si reflexiona sobre la dificultad del problema que se trata de resolver, y sin embargo, sobre la necesidad de satisfacer en esto á los principios del derecho.

posicion que no podria serles indiferente segun las ideas del derecho.

§ XXIX.

De este deber resulta tambien necesariamente el derecho de los padres á *dirigir* y educar el hijo, mientras no pueda hacer uso de sus miembros y de su inteligencia; el derecho de conservarlo, de instruirlo y de formalo, tanto bajo el punto de vista *pragmático* (á fin de que un dia pueda por sí mismo proveer á sus necesidades y ganarse la vida), cuanto bajo el punto de vista *moral* (porque de otro modo la falta de la negligencia de los padres recaería sobre ellos): todo ello hasta la edad de la independencia (*emancipatio*). Al llegar á ella renuncian á su derecho paternal de mandar, y á todo reembolso de los gastos de educacion y á toda indemnizacion por los trabajos que han sufrido. Por otra parte, las obligaciones de los hijos para con sus padres no son ya, despues de la educacion, más que simples deberes de virtud, tales como el reconocimiento.

Resulta de esta personalidad de los hijos, que, no pudiendo ser considerados como una propiedad de los padres, pero formando parte, sin embargo, de lo Mio y Tuyo de ellos (puesto que van asimilados á las cosas en posesion de los padres, y que pueden ser recobrados de la posesion de otro, aún contra su voluntad, para volver á la de los padres), el derecho de los padres no es un derecho real puro (por consiguiente no es enajenable) (*jus per-*

sonalissimum). Pero no es tampoco un derecho puramente personal. De donde se sigue que es un derecho mixto, un derecho personal de especie *real*.

Resulta, pues, de aquí evidentemente que es necesario en la teoría del derecho agregar al derecho real y al derecho personal puros, una tercera especie de derecho, el *derecho personal de especie real*; y que la division de los derechos, tal como se ha hecho hasta aquí es incompleta, porque cuando se trata del derecho de los padres sobre sus hijos, como parte de su casa, los padres no pueden prevalerse únicamente del deber de los hijos para hacerlos volver á su posesion cuando de ella se escapan, sino que están autorizados para cogerlos, para encerrarlos y dominarlos, como cosas (animales que se hubieran escapado de la casa.)

TÍTULO III.

Derechos del dueño de la casa ó jefe de familia.

§ XXX.

Los hijos de la casa, que componian la *familia* con los padres, llegan á ser *mayores*, es decir dueños de sí propios (*sui juris*) sin necesidad de contrato que los emancipe de su dependencia pasada; este derecho lo adquieren por el solo hecho de ser capaces de conservarse (lo cual tiene lugar, ó como mayoría natural, en consecuencia del curso uni-

versal de la naturaleza en general, ó á causa de sus cualidades naturales particulares). Adquieren, pues, este derecho sin acto jurídico especial, por consiguiente en virtud de la ley sola (*lege*), que los da al mismo tiempo por pagados de lo que su educacion ha podido costar á sus padres, al mismo tiempo que declara á estos libres de sus obligaciones respecto de sus hijos. En este momento los unos adquieren y los otros recobran su libertad natural. Pero la sociedad doméstica, antes necesaria segun la ley, queda ahora disuelta.

Ambas partes pueden continuar formando una sola y misma familia real, pero con diverso título que antes, á saber: de la misma manera que el dueño de una casa forma una familia con sus criados; lo cual constituye una verdadera sociedad heril (*societas herilis*), la cual no es posible más que en virtud de un contrato que el padre de familia puede celebrar con sus hijos ya mayores; ó, si la familia no tiene hijos, con otras personas libres que concurren á la formacion de la sociedad doméstica, sociedad que no se funda en la igualdad, sino que se compone de una persona que *manda* ó de un amo, y de personas que *obedecen* ó sirvientes (*imperantis et subjecti domestici*).

Los sirvientes ó criados forman parte, en este estado de cosas, de lo Suyo del amo de la casa, aun en virtud del derecho real, por lo que respecta á la forma (*el estado de posesion*); porque el amo puede, si su criado se escapa, hacerle volver á su poder por su sola y propia voluntad; pero en cuanto á la materia, es decir en cuanto al *uso*, al servicio

que de él se puede obtener, no podrá nunca ejercer acto de propietario (*dominus servi*), porque el sirviente solo está sometido á su poder por un contrato, y un contrato en el cual una de las partes renunciara á su libertad entera en provecho ajeno, cesando por consiguiente de ser una persona, y no teniendo por lo mismo ningun deber de observar el contrato, es una contradiccion. Semejante contrato, es pues, nulo y de ningun efecto.—No es este lugar apropósito para hablar del derecho de propiedad sobre el que ha perdido su personalidad por sus crímenes. El contrato de un amo sobre la libertad de un sirviente no puede, pues, ser de tal naturaleza que el que obliga pueda hacer degenerar el *uso* de la libertad de otro en *abuso*. No solo el amo tiene derecho de juzgar de este uso, sino tambien el criado. Este no puede nunca ser reducido á servidumbre. No puede, pues, comprometerse por toda su vida, sino solo por un tiempo determinado; y durante este tiempo una de las partes contratantes puede despedir á la otra. Pero los hijos, aun los del que ha pasado á ser esclavo por sus crímenes, son siempre libres; porque todo hombre nace libre, en consideracion á que todavia no ha delinquido. Los gastos necesarios para su educacion hasta su mayor edad no pueden hacerle considerar como deudor de una deuda que por fuerza haya de pagar, porque el esclavo, si pudiera, deberia tambien educar sus hijos, sin por ello pedirles nada. El propietario del esclavo, dada la impotencia en que este se encuentra, y contrayendo por lo tanto la obligacion de alimentar sus hijos

por él, no puede tampoco adquirir por ello ningun derecho.

En esto, como en los dos títulos que preceden, se vé que hay un derecho personal-real (el del amo sobre los criados), visto que estos pueden ser reducidos al poder de aquel y revindicados como su cosa exterior contra todo poseedor, aun antes de que sea necesario examinar las razones que pudieran haber tenido para escaparse, y el derecho que les asista.

Division dogmática de todos los derechos susceptibles de ser adquiridos por contratos.

§ XXXI.

Se puede exigir de una ciencia metafísica del derecho que enumere plena y determinadamente *á priori* los miembros de la division del derecho (*divisio lógica*), y dé así á conocer su verdadero *sistema*. Toda division que no se haee así no es más que una *division empírica*, puramente *fragmentaria* (*partitio*), y de ningun modo prueba que no haya todavia otros miembros en la propia nocion que ha de dividirse.—Podemos, pues, llamar *dogmática* (por oposicion á la division empírica) á una division hecha segun un principio *á priori.*

Todo contrato, *objetivamente* considerado, se compone esencialmente de dos actos jurídicos; de la promesa y de su aceptacion. La adquisicion por

aceptacion (á no ser un *pactum re initum*, el cual exige una entrega) no es *parte* integrante del contrato, sino su *consecuencia* jurídica necesaria.—Pero *objetivamente* considerado, es decir, como respuesta á esta cuestion: Si esta consecuencia, necesaria segun la razon (consecuencia que *deberia* ser la *adquisicion*), tendrá realmente lugar (será una consecuencia *física*); la aceptacion del que promete no da todavia ninguna *seguridad*. Esta seguridad (es decir, la *certidumbre* de la adquisicion por medio del contrato) aunque exterior á la modalidad del contrato, no por eso deja de formar una parte *integrante* de la totalidad de los medios que deben ponerse en juego, para conseguir el fin del contrato, á saber: la adquisicion.—Tres personas son necesarias para este efecto: *el que promete, el que acepta y la caucion*. Por esta última y por su contrato con el que promete nada gana el que acepta relativamente al objeto, es cierto, pero gana fuerza para entrar en posesion de lo que le pertenece.

Segun estos principios de la division lógica (racional), no hay, rigorosamente hablando, más que tres especies *puras* y simples de contratos. En cuanto á los contratos empíricos y complexos, que agregan principios convencionales y reglamentarios á los principios de lo Mio y de lo Tuyo, segun las simples leyes de la razon, son innumerables, y están por lo mismo fuera de la esfera de la ciencia metafísica del derecho, que es lo único de que aquí tenemos que ocuparnos.

Todo contrato tiene por objeto: ó 1.º una ad-

quisicion unilateral (contrato á título gratuito); ó 2.° una adquisicion *bilateral* (contrato á título oneroso); ó bien solamente 3.°, una *garantía de lo Suyo* (garantía que puede ser al mismo tiempo gratuita de una parte y sin embargo onerosa de la otra).

1.° El contrato á título *gratuito* (*pactum gratuitum*) es:

(*a*) La *guarda* de un bien que se confia (*depositum*).

(*b*) El *préstamo* de una cosa (*commodatum*).

(*c*) La *donacion* (*donatio*).

2.° El contrato oneroso (*pactum onerosum*) comprende:

A. El cambio en el sentido más general (*permutatio late sic dicta*), es decir:

(*a*) El *cambio* propiamente dicho (*permutatio stricte dicta*); mercancía por mercancía.

(*b*) La *compra* y *la venta* (*emptio venditio*); mercancía por dinero.

(*c*) El *préstamo de consumo* (*mutuum*); enajenacion de una cosa á condicion de recobrarla otro dia, solo en cuanto á la especie (por ejemplo, trigo por trigo, dinero por dinero).

B. El *contrato de alquiler* (*locatio conductio*), es decir:

(*a*) El alquiler de una cosa mia á otra persona para el uso que de ella pueda hacer (*locatio rei*). A esta cosa, ni debe ser restituida solamente en especie (*in specie*) pueden agregársele intereses, como pacto oneroso (*pactum usurarium*).

(*b*) El *alquiler del trabajo* (*locatio operæ*); es de-

cir, la concesion del uso de mis fuerzas á otro por un precio determinado (*merces*). El trabajador, en virtud del contrato, es el mercenario (*mercenarius*).

(*c*) El *mandato*; la sustitucion en lugar y *nombre* de otro hecha por este otro. Si la procura se verifica ocupando el lugar, pero no tomando el nombre de aquel á quien se sustituye, es una *gestion de negocios* (*gestio negotii*). Si se ejecuta en nombre de otro, es un mandato. En este caso, como en el de alquiler, el contrato es oneroso (*mandatum onerosum*).

3.° El *contrato de caucion* comprende:

(*a*) La *entrega de la prenda* y *su aceptacion* al mismo tiempo (*pignus*).

(*b*) *La fidejusion ó compromiso* en apoyo de la promesa de un contrato (*fidejussio*).

(*c*) La *entrega de rehenes* (*prætatio obsidis*).

En este cuadro de todos los modos de traslacion (*translatio*) de lo Suyo á otro, se presentan nociones de los objetos cuya propiedad se trata de trasferir, ó de los instrumentos propios para operar esta traslacion; nociones completamente experimentales, y que, por lo que respecta á su posibilidad misma, no pueden tener cabida en un tratado *metafísico* del derecho; porque este no debe contener más que divisiones hechas segun principios *á priori*, y por consiguiente en él se hace abstraccion de la materia de la cosa con que se comercia (que puede ser una materia convencional), no debiendo ocuparse más que de la simple forma.

Tal es la nocion del *dinero*, en oposicion á todas

las otras cosas enajenables, á saber, las *mercancías*, bajo título de *venta* y de *compra*: tal es tambien la nocion del *libro*.—Pero se verá que esta nocion del dinero, como el más fácil y usado de los medios que los hombres emplean para comerciar con las cosas en las operaciones llamadas *venta* y *compra* (comercio), así como la nocion de libro, como medio por excelencia para el comercio del pensamiento, se resuelven, sin embargo, en relaciones intelectuales puras, y por consiguiente, el cuadro de los contratos puros no ha debido desfigurarse por una mezcla empírica.

I.

¿Qué es el dinero?

El *dinero* es una cosa cuyo único uso es ser *enajenado*. Tal es su verdadera *definicion de nombre*, segun Achenwall; definicion suficiente para hacer distinguir este objeto de nuestro arbitrio de todos los demás. Pero esta definicion no nos dá ninguna explicacion sobre la posibilidad de semejante cosa. Se vé, sin embargo: 1.° que esta enajenacion no es considerada en el comercio como una donacion, sino como una adquisicion *mútua* (por un *pactum onerosum*); 2.° que siendo considerado el dinero (en un pueblo) únicamente como simple *medio* universalmente admitido para facilitar los cambios ó el comercio, y no teniendo valor en sí mismo, por oposicion á una cosa como *mercancía*

(es decir, todo lo que tiene precio y se refiere en un pueblo á una necesidad particular, ya de uno ya de otro), está destinado á *representar* todas las mercancías posibles.

Una medida de trigo tiene el mayor valor directo como medio de satisfacer una de las necesidades del hombre. Puede tambien ser empleado en la alimentacion de los animales que sirven para alimentarnos, para trasportar cargas; que comparten nuestro trabajo, y contribuyen de este modo al aumento y conservacion de los hombres; que no solamente multiplican cada vez más los productos de la naturaleza, sino que pueden venir en auxilio de todas nuestras necesidades por medio de los productos del arte, para edificar nuestras casas, fábricar nuestros vestidos, y procurarnos todos los goces y todas las comodidades que la industria puede proporcionar. El valor del dinero, por el contrario, no es más que indirecto. No se le puede disfrutar, ni hacerle servir para ningun uso; pero, como medio, no hay otra cosa de uso más extenso.

Partiendo de esto, se puede dar provisionalmente esta *definicion real* del dinero:

Es el *medio* general *de negociar de la industria de los hombres entre sí*. De modo que la riqueza de una nacion, adquirida por medio del dinero, no es propiamente más que la suma representativa de su industria. Con esta industria se pagan los hombres recíprocamente, y el valor de los productos industriales viene representado por el dinero que circula en un pueblo.

Ahora, la cosa que ha de llamarse dinero, y que ha de cambiarse por mercancías, debe, como consecuencia, haber costado tanto cuidado de *industria* para su produccion, ó para ponerse en estado de pasar al comercio, como cuestan las mercancías (productos de la naturaleza ó del arte) para pasar al comercio; porque, si la materia llamada dinero fuera más fácil de procurar que la mercancía, vendría al mercado más dinero que mercancías hubiera. Y, como habria que emplear más industria en la fabricacion de la mercancía que en procurarse dinero, la industria manufacturera, y por consiguiente el comercio en general, cuya consecuencia es la riqueza pública, decaeria.—Los billetes de Banco y los asignados no pueden, pues, ser considerados como dinero, aun cuando los reemplacen durante algun tiempo, porque no cuestan para su produccion casi ningun trabajo, y porque su precio se funda únicamente en la opinion de que podrán cambiarse durante mucho tiempo por *dinero constante*, cambio que deja de verificarse repentinamente en cuanto se nota que no abunda el dinero lo bastante para hacer un comercio fácil y seguro, y obliga necesariamente á realizar los pagos.—Así, la industria de los que se emplean en las minas de oro y de plata del Perú ó de Nuevo-Méjico, principalmente en razon de las numerosas é infructuosas tentativas hechas con grandes gastos para descubrir los filones de mineral, es probablemente más preciosa y más costosa que la que tiene por objeto la fabricacion de mercancías en Europa. A pesar de sus productos, seria menos pa-

gada, y decaeria en muy poco tiempo, dejando en la miseria á todos los productores de estas lejanas comarcas, si por su parte la industria europea, excitada por estas materias preciosas, no se desarrollara al mismo tiempo proporcionalmente, satisfaciendo las necesidades y hasta el lujo de los que explotan las minas. Como se vé, una industria sirve para desarrollar otra.

Pero, ¿cómo es que lo que empezó por ser mercancía acaba por trasformarse en dinero? Esto sucede cuando un grande y poderoso disipador de una materia anteriormente empleada en el adorno y esplendor de su corte (por ejemplo, el oro, la plata, el cobre, ó una especie de conchas llamadas *Cauris*,—ó como en el Congo una especie de trenzas llamadas *Makutes*,—ó lingotes de hierro como en el Senegal,—y en las costas de Ginea los mismos esclavos Etiopes), exige á sus súbditos impuestos en materia, y paga á su vez á sus servidores únicamente con esta especie de cosas (como en un mercado ó en una Bolsa).—Solamente de esta manera, al ménos segun mis ideas, ha podido legítimamente una mercancía convertirse en medio de comercio para la industria de los súbditos entre sí; es decir, en una verdadera riqueza nacional, y por consiguiente en dinero.

La nocion intelectual, á la cual está sometida la nocion experimental del dinero, es, pues, la de una cosa que, estando comprendida en la circulacion de la posesion (*permutatio publica*), determina el precio de todas las demas cosas. En el número de estas últimas van incluidas las ciencias, en cuanto no

son enseñadas gratuitamente á los demas. La cantidad del numerario en un pueblo hace, pues, su riqueza (*opulentia*); porque el precio (*pretium*) es el juicio público sobre el valor (*valor*) de una cosa con relacion á la cantidad proporcional de lo que sirve de medio universal y representativo del cambio en la industria (medio de circulacion).—De donde se deduce que en el país en que hay mucho comercio, ni el oro ni el cobre son considerados como dinero propiamente hablando, sino solamente como mercancías, porque los primeros escasean y las segundas abundan demasiado para que el cambio se verifique con facilidad. Esto no obstante es necesario tener dinero dividido y subdividido en partes bastante pequeñas, para que pueda realizarse el cambio por mercancías en su mayor detalle. Se admite por lo tanto en el gran comercio del mundo la plata con aleacion mayor ó menor de cobre como plata pura, y se la toma como unidad de medida en los cálculos de todos los precios. Los demas metales (y por consiguiente aun ménos las materias no metálicas) no pueden tener curso corriente más que en un pueblo cuyo comercio tenga poca importancia.—Los dos metales precedentes no solamente se pesan, sino que se marcan con un signo que indica su valor, y se convierten de este modo en dinero legal, es decir *moneda*.

El dinero es, pues, segun *Adam Smith*, «el cuerpo cuya enajenacion es el medio y al mismo tiempo la regla de la industria; un cuerpo por medio del cual los individuos y los pueblos hacen un co-

mercio recíproco.»—Esta definicion subordina la nocion experimental del dinero á la nocion intelectual, puesto que no se refiere más que á la *forma* de las prestaciones mútuas en el contrato oneroso (sin tener en cuenta la materia), refiriéndose de este modo á la nocion del derecho en la conmutacion de lo mio y de lo tuyo (*commutatio late sic dicta*) en general, estableciendo convenientemente el cuadro precedente de una division dogmática *á priori*, y por consiguiente la division de la metafísica del derecho concebido sistemáticamente.

II.

¿Qué es un libro?

Un libro es un escrito (ya hecho con una pluma, ya con caractéres de imprenta, con pocas ó muchas hojas, lo cual aquí no importa nada) que representa un discurso dirigido al público por medio de los signos visibles del lenguaje.—El que *habla* al público en su propio nombre se llama el *autor*. El que en un escrito habla al público en nombre de otro (de un autor) es el *editor* Si este hace la publicacion con consentimiento del autor, es el editor propiamente dicho; pero, si obra contra su autorizacion, se llama *falsificador*. La suma de todas las copias de un ejemplar se llama la *edicion*.

La falsificacion de un libro está prohibida jurídicamente.

Un *escrito* no es el signo inmediato de una idea (como por ejemplo un grabado en cobre, un *retrato*, ó una estátua de yeso, que representan el

busto de una persona determinada); es un *discurso* al público. Es decir, que el autor *habla* al público por medio del editor.—Este á su vez habla (por medio de su obrero el impresor, *operarius)*, no en su propio nombre (porque en este caso pasaria por su autor), sino en nombre del autor; para lo cual no tiene derecho sino mediante un *mandato* (*mandatum*) dado á él por este último.—El falsificador, que por su propia iniciativa hace una edicion de la obra de otro, no solamente habla en nombre del autor, sino que lo hace sin haber recibido su mandato (*gerit se mandatarium absque mandato*); comete por consiguiente un delito con perjuicio del editor autorizado por el autor (único editor legítimo por consiguiente), y le arrebata la ventaja que este editor ha querido y debido obtener usando de su derecho (*furtum usus*.) *La falsificacion de un libro está, pues, prohibida jurídicamente.*

Lo que da apariencia de justicia á la injusticia manifiesta de la falsificacion de un libro, es que un libro se compone *en parte de un producto del arte*; producto mecánico (*opus mechanicum*) que puede llevarse á cabo por todo poseedor legítimo de un ejemplar del libro. Hay, pues, lugar aquí á un *derecho real*. Pero el libro se compone tambien *en parte* del simple *discurso* del autor al público, discurso que no puede ser reproducido públicamente (*præstatio operæ*) por un tercero, sin asentimiento del autor; y en este sentido hay derecho personal. El error consiste en confundir estas dos cosas.

*
* *

La confusion del derecho personal con el derecho real da lugar á cuestion en otro caso comprendido en el contrato de alquiler (II. B. a.), en el derecho de inquilinato, de *habitacion* (*jus incolatus*).—Porque cabe preguntar si el propietario tiene obligacion, cuando vende su casa (ó su fundo) alquilada á un tercero, antes de la terminacion del plazo de alquiler, de añadir al contrato de venta la claúsula condicional de la continuacion del alquiler; ó sí puede decirse que la venta rompe el alquiler (sin más reserva que la del tiempo que el uso haya establecido para despedir al inquilino).—En el primer caso, la casa sufriría una verdadera *carga* (*onus*), un derecho sobre la cosa, y en beneficio del inquilino; lo cual en todo caso puede hacerse por un pacto condicional del contrato de alquiler. En cuyo caso no habria simplemente contrato de alquiler, sino otro contrato á que pocos propietarios se prestarian. El principio es, pues: «La venta rompe el alquiler.» Es decir, que el pleno derecho á la cosa (la propiedad) vence á todo derecho personal, que en efecto no puede subsistir con ó más bien contra el primero de estos derechos. En este caso, sin embargo, se reserva al inquilino la accion personal á fin de que pueda hacerse indemnizar de los perjuicios que le resulten por la rescision del contrato.

SECCION ACCESORIA.

DE LA ADQUISICION IDEAL DE UN OBJETO EXTERIOR DE LA VOLUNTAD.

§ XXXII.

Llamo adquisicion *ideal* á la que no contiene ninguna causalidad en el tiempo, y que por consiguiente tiene por fundamento una simple idea de la razon pura. Esta adquisicion no es ménos *verdadera*, y de ningun modo imaginaria; pero no puede llamarse real por razon de que el acto de adquisicion no es empírico, puesto que el sujeto adquiere de una persona, que ó no existe todavía (de una persona cuya sola posibilidad de sér basta), ó que *deja de existir*, ó que no *existe ya*; por consiguiente, la entrada en posesion es aquí una pura idea práctica de la razon. Hay tres clases de adquisicion de esta especie: 1.ª, por *usucapion*; 2.ª, por *herencia*; 3.ª, por *mérito inmortal* (*meritum immortale*), es decir, por el derecho á un buen nombre despues de su muerte. Estas tres cosas no pueden tener efecto sino en el estado de derecho social; no se fundan únicamente en los estatutos arbitrarios de la constitucion civil. Están tambien *á priori* en el estado de naturaleza, y aun deben concebirse préviamente por necesidad, para establecer las leyes en la constitucion civil (*sicut juris naturæ*).

I.

Adquisicion por usucapion.

§ XXXIII.

Yo adquiero la propiedad de otro por medio simplemente de una *larga posesion (usucapio)*, no porque puedo *suponer* razonablemente que consiente en ello (*per consensum præssumptum*), ó que ha *abandonado* su cosa (*rem derelictam*) en razon á que no se opone al uso que hago de ella; sino simplemente porque, á pesar de su derecho sobre esta cosa como propietario, puedo sin embargo *rechazarlo* por medio de una larga posesion, porque puedo ignorar su existencia pasada, y es justo proceder como si en tiempo de mi posesion él no hubiera sido más que un ser imaginario, aun cuando yo haya podido en lo sucesivo tener noticia de su existencia actual y de su derecho.—No es tan propio el llamar á este género de adquision, adquisicion por *prescripcion (per præscriptionem)*; porque la exclusion no debe considerarse sino como consecuencia de la usucapion.—Es preciso que haya precedido la adquisicion.—Se trata ahora de probar la posibilidad de esta especie de adquisicion.

El que no ejerce contínuamente un *acto de posesion* (*actus possessorius*) sobre una cosa exterior como suya, es considerado en buen derecho como un poseedor que no existe; porque no puede

quejarse de la lesion, mientras no se prevale de su título de posesion. Y, si más adelante, cuando otro ha tomado ya posesion de la cosa, se declara propietario de ella, es como si dijera que fué su propietario en otro tiempo, pero que ahora no lo es, y que su posesion no ha sido interrumpida sin un acto legítimo contínuo.—Solo, pues, un acto de posesion legítima contínua y apoyada en títulos, puede conservar lo Suyo de otro no-obstante un uso prolongado.

Porque, supongamos que la negligencia de este acto de posesion no tenga por consecuencia el que otro pueda fundar en su posesion legítima y honrada (*possessio bonæ fidei*) una posesion estable en derecho (*possessio irrefragabilis*), y que la cosa que tiene en su posesion no debiera ser considerada como adquirida por él, no habria ninguna adquisicion perentoria; todas serian provisorias, porque la historia no puede hacer remontar sus investigaciones hasta el primer poseedor y su acto de adquisicion.—La presuncion en que se funda la usucapion (usucapio), es no solamente *legal* (*lícita, justa*) como *conjetura*, sino que es justa tambien (*præsumptio juris et de jure*) como suposicion legal que puede obligar (*suppositio legalis*). El que no cuida de hacer constar la autenticidad de su acto de posesion, pierde el derecho de hacer triunfar sus pretensiones contra el poseedor actual, para el cual esta larga negligencia (que aquí no puede ni debe determinarse), no es más que un motivo de certidumbre sobre el abandono de la cosa. Pero lo que contradice el postulado precedente de la razon

jurídicamente práctica, es el que un poseedor desconocido hasta hoy, cuando su acto de posesion ha sido interrumpido (aunque sin falta por su parte), puede siempre revindicar la cosa (*dominia rerum incerta facere*).

Pero, si el propietario es miembro de una república, es decir, si está en estado de sociedad, la ley puede garantirle su posesion (en tiempo y lugar), aun cuando esta posesion haya sido interrumpida como posesion privada, sin que necesite presentar su título de adquisicion, ni fundarse en el de usucapion. Pero en el estado de naturaleza este último título es legítimo, no propiamente como medio de adquirir una cosa, sino para mantenerse en posesion de esta cosa sin un acto jurídico; esta dispensa de toda revindicacion recibe tambien ordinariamente el nombre de adquisicion. La prescripcion del poseedor más antiguo corresponde, pues, al derecho natural (*est juris naturæ*).

Derecho de herencia (acquisitio hereditatis).

§ XXXIV.

La adquisicion de la herencia es la traslacion del haber y de los bienes de uno que se muere á otro que sobrevive por el concurso de sus voluntades. La adquisicion del *heredero* (*heredis instituti*) y el abandono ó entrega del *testador*, ó cambio de lo Mio y de lo Tuyo, tiene lugar en un instante (*articulo mortis*), es decir, en el momento

preciso en que el testador deja de existir. No hay, pues, ninguna traslacion en el sentido empírico de la palabra; la traslacion supone dos actos sucesivos á saber: uno primero por el cual se abandona la posesion, y otro por el cual se la recoge. Aquí al contrario la adquisicion es ideal.—Puesto que la adquisicion de herencia no puede concebirse en el estado de naturaleza sin *legado* (*dispositio ultimæ voluntatis*), y, puesto que es cuestionable si hay un *contrato sucesorio* (*pactum successorium*), ó una *institucion unilateral de herencia* (*testamentum*); puesto que es cuestionable tambien el saber si, y como, la traslacion de lo Mio y de lo Tuyo es posible en aquel mismo instante en que un individuo deja de existir;—la cuestion: Como es posible el modo de adquirir por herencia, debe estudiarse sin tener en cuenta las diferentes formas posibles de trasmision de la herencia (usadas solamente en el estado de sociedad).

«¿Es posible adquirir por testamento?»—Porque el testador *Caius* declara y promete en sus últimas voluntades á *Titius*, que no sabe nada de esta promesa, que sus bienes deben pasar á este en caso de muerte; por consiguiente, mientras vive, él es el único propietario. Sin embargo, nada se puede trasmitir á otro por propia y única voluntad del que trasmite; se necesita además la aceptacion por la otra parte de la promesa, y el concurso de las voluntades (*voluntas simultanea*), lo cual sin embargo falta aquí; porque mientras *Caius* vive, no tiene valor la aceptacion de *Titius*, para adquirir; porque el testador no ha prometido más que en

caso de muerte (de otro modo la propiedad *in articulo mortis* seria comun, lo cual no es la voluntad del testador).—Sin embargo, Titius adquiere tácitamente un derecho particular, una especie de derecho real sobre la herencia; á saber el derecho de aceptar (*jus in re jacente*). Por esto la herencia en el momento de la muerte se llama *hereditas jacens*. Ahora, puesto que todo hombre (porque puede de esta manera adquirir, pero nunca perder) acepta necesariamente semejante derecho, por consiguiente tambien tácitamente Titius se encuentra en este caso despues de la muerte de Caius, y puede, por la aceptacion de la promesa, adquirir la sucesion. Y esta sucesion durante este tiempo no ha sido la cosa de nadie (*res nullius*); únicamente ha estado vacante (*res vacua*), porque Titius no tenia más que el derecho de opcion entre aceptar ó no los bienes que se le dejaban.

Observacion. Los testamentos son, pues, valederos, aun segun el derecho natural (*sunt juris naturæ*). Esta máxima debe entenderse en el sentido de que los testamentos son susceptibles de, y merecen ser introducidos y sancionados en el estado civil (cuando este llega á establecerse). Solo el estado civil (la voluntad universal en este estado) conserva la posesion de la herencia, durante el tiempo que está como en suspenso entre la aceptacion y la no aceptacion sin pertenecer propiamente á nadie.

III.

Derecho de dejar buena reputacion despues de la muerte.—(bona fama defuncti).

§ XXXV.

Seria absurdo pensar que el que ya no existe pudiera poseer alguna cosa despues de su muerte, si lo que deja fuera una cosa. Sin embargo, el *buen nombre* es un Mio y Tuyo exterior natural, aunque puramente ideal, que va unido al sujeto como persona. Puedo y debo abstenerme de investigar si esta persona deja completamente de existir por la muerte, ó si aun vive como tal; porque en la relacion jurídica, considero pura y simplemente á cada persona segun su humanidad, por consiguiente como *hombre noumenon*, y por lo tanto es perjudicial toda tentativa de empañar la reputacion de otro despues de su muerte.

Pero aun cuando se puede muy bien acusar á un muerto indudablemente culpable, y siendo por consiguiente falso el principio *de mortuis nihil nisi bene*, es por lo ménos iliberal, á ménos de completa certidumbre del hecho, denigrar á un ausente que no puede defenderse.

Es bastante admirable, y sin embargo un fenómeno incontestable *á priori* de la razon legisladora, que alcanza con sus mandatos y prohibiciones más allá de los límites de la vida, que por una vida

irreprensible terminada por una muerte sin vergüenza el hombre adquiere como algo suyo, que subsiste despues que él, una reputacion (negativamente) buena de hombre de bien, cuando él ya no existe como hombre fenomenal; y que los que le sobreviven (parientes ó no), están autorizados por el derecho á defenderle (por la razon de que una acusacion no demostrada, dirigida contra la memoria de otro, les amenaza con igual trato despues de su muerte).—Cuando se denigra la memoria de un hombre, imputándole un crímen, que le hubiera hecho infame ó solamente despreciable en vida, cualquiera que pueda probar la mala intencion, la falsedad de esta acusacion, tiene el derecho de denunciar públicamente como calumniador á aquel que difama al muerto, y por consiguiente de acusarle de infamia; derecho que no tendria, si no supusiera, con razon, que el muerto ha recibido ofensa aunque muerto, y que esta defensa le ha satisfecho, aun cuando ya no existe (1).

El derecho de tomar la defensa del muerto no hay necesidad de demostrarlo al que se encarga de ello; todo hombre lo revindica inevitablemente,

(1) No hay que deducir de aquí supersticiosamente un presentimiento de una vida futura, ni relaciones invisibles entre las almas separadas de los cuerpos; aquí no se trata más que de la relacion puramente moral y jurídica, que tiene tambien lugar entre los hombres durante la vida. Pero los hombres, considerados en esta vida misma como séres inteligibles, es decir, haciendo *lógicamente abstraccion* de lo que en ellos hay de físico (perteneciente á la existencia en el espacio y en el tiempo) sin despojarles por esto de su naturaleza física, sin convertirlos en espíritus puros, sienten el ultrage de la calumnia. El que de aquí á cien años hable mal de mí sin verdad, me ofende desde ahora; porque en la relacion del dere-

como perteneciente, no solo al deber de virtud (moralmente considerado), sino como perteneciente sobre todo al derecho de la humanidad en general; y no se necesita ningun perjuicio particular, personal, causado á los parientes por la mancha de infamia arrojada sobre la memoria del muerto para autorizar á cualquiera á provocar semejante denuncia.—Es, pues, incontestable que esta adquisicion ideal es un derecho del hombre despues de su muerte contra los que le sobreviven, aun cuando la propiedad de este derecho no pueda establecerse perfectamente.

---

cho puro, que es enteramente intelectual, hay abstraccion de todas las condiciones físicas (del tiempo), y el calumniador es tan culpable, como si lo hiciera durante mi vida; no segun un juicio criminal, sino solamente á consecuencia de un juicio basado en el derecho del talion, juicio por el cual la opinion pública le hace sufrir la pérdida del honor que ha querido arrebatar á otro,—El *plagio* mismo que un autor comete respecto de los muertos, aunque á la verdad no ultraja el honor de estos muertos sino que únicamente les cercena una parte, es no obstante castigado por el derecho como lesion cometida contra ellos (hurto de hombre).

CAPITULO III.

DE LA ADQUISICION SUBJETIVAMENTE CONDICIONADA POR LA SENTENCIA DE UNA JURISDICCION PÚBLICA.

§ XXXVI.

Si por derecho natural se entiende solamente el derecho cognoscible *á priori* por la razon humana, el derecho no positivo, en este caso el derecho natural comprende no solamente la *justicia* en las relaciones comerciales entre las personas (*justitia commutativa*), sino tambien la justicia distributiva (*justitia distributiva*), tal como segun su ley *á priori* puede saberse que ha de formular su sentencia (*sententia*).

La persona moral que administra justicia es el *tribunal* (*forum*), y el hecho mismo de administrar justicia es el *juicio* (*judicium*). En todo esto, pues, no se consideran más que las condiciones de Derecho *á priori* sin atender á la manera como esta constitucion debe regularse y organizarse, lo cual es objeto de estatutos especiales, y que entran por consiguiente en el dominio de los principios empíricos.

La pregunta actual es, pues, no solamente ¿qué es el *derecho en sí*, cómo debe juzgar cada hombre en absoluto, sino tambien qué es derecho ante un tribunal, es decir, qué es lo que se va á decidir?

Hay aquí *cuatro* casos en cada uno de los cuales se presentan juicios diferentes y contrarios, sin que sean por esto inconciliables, como que se producen bajo dos puntos de vista diferentes, ambos verdaderos en su sentido: uno de estos juicios es conforme al derecho privado, el otro á la Idea del derecho público.—Y son: 1.° *el contrato de donacion*, 2.° *el comodato*, 3.° *la revindicacion*, 4.° *el juramento* (*juramentum*).

Observacion. Una falta ordinaria de *subrepcion* (*vitium subreptionis*) por parte de los jurisconsultos es el considerar el principio jurídico que un tribunal autoriza para invocar un asunto particular (por consiguiente bajo un punto de vista subjetivo), que hasta tiene necesidad de invocar para regular el derecho de las partes contendientes, como un principio de derecho absoluto, como un principio objetivo; lo cual sin embargo, es muy diferente. No es, pues, de poca utilidad el hacer conocer atentamente esta diferencia específica.

A.

§ XXXVII.

Del contrato de donacion.

Este contrato (*donatio*), por el cual *enajeno gratuitamente* lo Mio, mi cosa (ó mi derecho), contiene una relacion de mí (donante) á otro (donatario), por cuya relacion, segun el *derecho privado*, lo Mio

pasa al donatario, mediante la aceptacion del don.— Pero no es de presumir que yo haya querido ser obligado por fuerza al cumplimiento de mi promesa, y por consiguiente, tambien abandonar temerariamente mi *libertad*, y, por decirlo así, renunciar á mí mismo (*nemo suum jactare præsumitur*); lo cual sin embargo, debería en derecho suceder en el estado de sociedad; porque en este estado el donatario puede *forzarme* al cumplimiento de mi promesa. Sería, pues, necesario en justicia, es decir, segun el derecho público, ó presumir que el donante consiente en ser obligado, lo cual es absurdo; ó bien que el tribunal no tuviera en cuenta en su sentencia la cuestion de saber si el donante ha querido ó no reservarse la libertad de faltar á su promesa, ni fijára su atencion más que en lo cierto, es decir, en la promesa y en la aceptacion. Aún cuando el que promete, como puede suponerse, hubiera pensado que, si se arrepentía, antes de la entrega de la cosa prometida, de haber hecho la promesa, no se le podria obligar; el juicio supone, sin embargo, que hubiera debido hacer expresa esta reserva, y que, si no la ha hecho, puede ser obligado á cumplir su palabra. Esto es lo que el tribunal establece como principio; de otro modo la sentencia sería muy difícil de pronunciar, ó acaso completamente imposible.

B.

§ XXXVIII.

Del comodato.

El comodato (*commodatum*) es un contrato por el cual concedo á otro el uso gratuito de alguna cosa que me pertenece. Si el objeto prestado por comodato es una cosa, los contratantes convienen en que el comodatario devolverá esta *misma* cosa al comodante. El comodatario (*commodatarius*) no puede presumir al mismo tiempo que tomo sobre mí todas las probabilidades (*casus*) de la pérdida posible de la cosa ó de las propiedades por las cuales me es útil, pérdida que podria resultar de haber puesto la cosa en manos de aquel á quien se la presto. Porque no es cosa corriente que el prestador, al conceder el uso de su cosa, y sufrir el detrimento que naturalmente resulta de este uso, haya dispensado tambien al que recibe el préstamo de la *responsabilidad* de todas las pérdidas que pudieran resultar de haber abandonado el cuidado de la cosa; sería, pues, necesario para esto un contrato particular. Cabe, pues, solamente preguntar á quién de los dos, al comodante ó al comodatario, corresponde añadir expresamente en el contrato de comodato las cláusulas de responsabilidad; ó, si esto no basta, ¿de quién se puede presumir el *consentimiento* para la garantía de la propiedad del que

presta (para la entrega de la misma cosa ó del equivalente)? No será el que presta, porque no se puede presumir que haya concedido gratuitamente nada más que el uso de la cosa (que se haya obligado además á responder de su propiedad), sino más bien el que recibe prestado, porque en esto no hace más que lo que está contenido en el contrato mismo.

Por ejemplo, si durante un aguacero entro en una casa, y tomo prestada una capa, y la dejo manchar de manera que no puede limpiarse; ó si, mientras estoy en otra casa, me la roban, parecería absurdo á todo el mundo el decir que nada tengo que hacer, más que entregar la capa tal cual está, ó denunciar el robo cometido; que en todo caso aún habria cortesía en compadecer al propietario por esta pérdida, puesto que no puede reclamar de su derecho.—Otra cosa sería, si, al pedir el uso de la capa, rogara al mismo tiempo al propietario que, en caso de que sufriera algun deterioro entre mis manos, se hiciese cargo de él, teniendo en cuenta mi pobreza é incapacidad de reparar la pérdida. Nadie encontraría este último caso inútil ó ridículo, so pretesto de que habria entonces casi ofensa en presumir en este caso el perdon generoso de mi *deuda*.

⁂

Pero, cuando nada se ha convenido en el contrato de comodato sobre lo Mio y lo Tuyo, si, como lo exige la naturaleza de este contrato, en el

caso de un suceso desgraciado posible *(casus)*, es un contrato incierto *(pactum incertum).* porque el consentimiento solamente se presume; el juicio, que interviene en esto, es decir la decision que resuelve la cuestion de saber sobre quién debe cargar el suceso, se guiará no por las circunstancias del contrato en sí, sino *solamente* como *ante un tribunal* que decide siempre con arreglo á lo que resulta cierto (y lo que hay de cierto aqui es la posesion de la cosa como propiedad). Por consiguiente, la sentencia en el estado natural, es decir, segun la naturaleza de las cosas en sí mismas, decidirá que la pérdida por caso fortuito de una cosa prestada recaiga sobre el *comodatario (casum sentit commodatarius).* Por el contrario en el estado civil, por consiguiente ante un tribunal, la sentencia decidirá que la pérdida de la cosa recaiga sobre el *comodante (casum sentit dominus).* A la verdad esta sentencia difiere en principio de la sentencia de la sana razon sola, porque un juez público no puede hacerse cargo de presunciones, sobre lo que hayan pensado una ú otra de las partes, sino que tiene que resolver que el que no se ha libertado de todas las pérdidas de la cosa prestada por una cláusula especial tiene que sufrirlas.

La diferencia entre el juicio, tal como deberia pronunciarlo el tribunal, y el que puede pronunciar la razon privada de cualquiera, es pues un punto que no debe desatenderse en la rectificacion de los juicios de derecho.

C.

De la revindicacion de una cosa perdida (vindicatio).

§ XXXIX.

Es evidente que una cosa que es mia, y que continúa existiendo, sigue siendo mia, aun cuando yo no la ocupe contínuamente, y aun sin ningun acto de derecho (*derelictionis vel alienationis*), y que tengo un derecho sobre esta cosa (*jus reale*), por consiguiente contra *todo* ocupador, y no solamente contra una persona determinada (*jus personale*). Pero se trata de saber, si este derecho puede ser considerado por *todos los demas* como propiedad mia duradera en sí, mientras yo *no renuncie* á él, y la cosa esté en posesion de otro.

Si se pierde una cosa (*res amissa*) y llega á mi por medio de un tercero de *buena fé* (*bona fide*), como hallazgo presumido, ó en virtud de enajenacion solemne por el poseedor, que obra como propietario, aunque no lo sea; se pregunta si, no pudiendo adquirirse una cosa de un *no propietario* (*á non domino*) me veré despojado por este injusto poseedor de todo derecho sobre la cosa, sin que me quede más que un derecho personal contra él?— Es claro que se toma este último partido en el caso en que se juzga la adquisicion únicamente segun principios internos, atributivos del derecho de ad-

quisicion (en el estado natural), y no segun las apreciaciones (*convenienz*) de un tribunal.

En efecto, todo lo que puede ser enajenado puede ser adquirido por cualquiera. Pero la legitimidad de la adquisicion depende enteramente de las formas en que se me trasmite y acepto lo que está en posesion de otro, es decir, de las solemnidades de un acto jurídico de cambio (*commutatio*) entre el poseedor de la cosa y el que la adquiere, sin que yo tenga obligacion de preguntar cómo este ha llegado á poseerla, lo cual seria ya una injuria (*quilibet præsumitur bonus, donec, etc.*) Suponiendo, pues, que más adelante se averigue que el vendedor no era el propietario, sino que lo era otro; no puedo decir que este otro pueda reclamarme directamente á mí (ó á cualquier ocupante de su cosa); porque yo no le he quitado nada; he comprado legalmente (*título empti venditi*), por ejemplo, el caballo que estaba de venta en el mercado público. Y, como el título de la adquisicion es por mi parte incontestable, y yo (como comprador) no estoy obligado, es más, no tengo derecho de averiguar el título de la posesion de otro (del vendedor), puesto que esta investigacion en série ascendente nos llevaria á lo infinito;—soy, pues, por la venta á justo título, no propietario puramente *putativo*, sino verdadero propietario del caballo.

A esto se oponen los siguientes principios de derecho: Toda adquisicion de aquel que no es propietario de una cosa (*á non domino*) es nula y de ningun efecto:—yo no puedo adquirir de lo Suyo

de otro más derecho que el que él mismo tiene, y, aun cuando por lo que respecta á la forma de la adquisicion (*modus acquirendi*) proceda yo en todo jurídicamente, cuando compro un caballo robado que se vende en el mercado, no hay sin embargo título de adquisicion, porque el caballo no era cosa del vendedor. Luego, aun cuando yo haya sido poseedor de *buena fé*, no soy sin embargo más que propietario putativo (*dominus putativus*), y el verdadero propietario tiene un derecho de *revindicacion* (*rem suam vindicandi*).

Si se pregunta qué (en el estado natural) es de derecho *en sí* entre los hombres segun los principios de la justicia conmutativa (*justitia commutativa*), en la adquisicion de las cosas exteriores, es preciso confesar que, el que se encuentra en el caso precedente, debe necesariamente informarse si la cosa que quiere adquirir pertenece ya á otro.

En cuyo caso, aun cuando haya observado con toda puntualidad las condiciones formales del traslado de la cosa de lo Suyo de otro (y haya comprado en regla el caballo en la plaza pública), á lo más ha podido adquirir un *derecho personal* con relacion á la cosa (*jus ad rem*) mientras no sabe si otro (que el vendedor) es el verdadero propietario. De modo que, en encontrándose uno que pueda justificar su propiedad pasada, no quedan al nuevo propietario más que los beneficios que hasta este momento haya obtenido, recogido, como poseedor de buena fé.—Ahora, como en la sucesion de los propietarios putativos, que derivan su derecho unos de otros, con frecuencia es imposible hallar el

absolutamente primero, ningun comercio de las cosas exteriores, por ajustado que pueda estar á las condiciones formales de esta especie de justicia (*justitia commutativa*), podria dar seguridad de ninguna adquisicion.

***

En esto la razon jurídicamente legisladora coincide aun, pues, con el principio de la *justicia distributiva*, de ajustarse á la legitimidad de la posesion, no como se la juzgaria *en sí* con relacion á la voluntad privada de todos (en el estado natural), sino solamente como se la juzgaria ante un *tribunal* en un estado resultante de la reunion de todas las voluntades (en el estado civil). En este estado, á falta de razones objetivas (que legitimen el paso de una cosa á manos de un propietario anterior en reclamacion), se tiene por postulado y suficiente el cumplimiento de las condiciones subjetivas de la adquisicion, condiciones que por sí mismas no se fundan más que en un derecho personal; y entonces un derecho personal *en sí*, *aducido ante un tribunal*, es considerado como un derecho real. Por ejemplo, si un caballo que está puesto á la venta pública en el mercado establecido por la autoridad, observándose con regularidad todas las condiciones de la venta y de la compra, pasa á ser propiedad mia (pero de modo, sin embargo que se deje al verdadero propietario el derecho de intentar una accion contra el vendedor por la posesion anterior que no ha debido perder), y mi derecho, de perso-

nal que en otro caso hubiera sido, se ha convertido en un derecho real, segun el cual puedo apoderarme, revindicar mi cosa donde la encuentre, sin cuidarme de la manera como el vendedor la hubiese adquirido.

Solamente, pues, en interés de la sentencia judicial emitida por un tribunal (*in favorem justitiæ distributivæ*) puede el derecho con relacion á una cosa no *ser juzgado tal como es en sí mismo* (como un derecho personal), sino como sea *más fácil* y seguramente *juzgado* (como derecho real), sin dejar de considerarle y tratarle segun un principio puro *á priori*.—De aquí nacen diferentes leyes reglamentarias, prescripciones que tienen principalmente por objeto las condiciones, bajo las cuales únicamente debe ser valedero un modo de adquisicion, y su disposicion en términos *que el juez pueda muy fácilmente y con seguridad* reconocer lo Suyo de cada uno. Por ejemplo, en la proposicion: La venta rompe el arriendo, lo que segun la naturaleza del contrato, es decir en sí, es un derecho real (el alquiler), se lo considera como un derecho puramente personal; y recíprocamente, como en el caso que precede, lo que por su naturaleza es un derecho personal puro, es mirado como un derecho real, cuando se pregunta de qué principios debe partir un tribunal en el estado civil para sentenciar con más seguridad conforme al derecho de todos.

D.

De la adquisicion de la garantía para una prestacion de juramento (cautio juratoria).

§ XL.

La única razon que puede darse para obligar jurídicamente á los hombres á *creer* y á profesar la existencia de un Dios, es esta; que puedan prestar juramento, y que se vean precisados á ser verídicos en sus asertos y fieles en sus promesas por el temor á un poder supremo que todo lo sabe, y cuya cólera suscitarian faltando á la verdad. De esta manera no se confía en la moralidad de los que prestan juramento, sino únicamente en su ciega supersticion, puesto que ninguna garantía puede esperarse en los asuntos de derecho de una *simple* y *solemne* declaracion ante el juez, por más que haya deber de veracidad, cuando se trata de lo más santo entre los hombres (su derecho). Se cuenta, pues, tan poco con el principio moral de determinacion, que se crean garantías imaginarias cuando faltan las reales; como por ejemplo los *Rejangs*, pueblos paganos de Sumatra, los cuales, segun testimonio de *Marsden*, juran por los huesos de sus parientes difuntos, á pesar de que no creen en una vida futura. Otro ejemplo es el juramento de los *negros de Guinea* por sus *fetiches*, y hasta por la pluma de un pájaro, pidiéndole que les rompa

la cabeza, etc. Creen que hay una potencia invisible, dotada ó no de razon, la cual goza por su naturaleza de una fuerza mágica cuyo efecto se excita por medio de una invocacion. Semejante creencia, llamada religion, pero que propiamente deberia llamarse supersticion, es no obstante indispensable en la administracion de justicia, porque, si se prescindiera de ella, el *tribunal* no tendria medios suficientes de descubrir los hechos ocultos y de administrar justicia. Es, pues, evidente que una ley que obligue á esta creencia, tiene por objeto favorecer el poder judicial.

Pero puede preguntarse: ¿en qué se funda la obligacion ante el juez de aceptar el juramento de otro como prueba de buen derecho, como prueba de la verdad de su aserto, y como medio de poner fin á toda controversia; es decir, qué es lo que me obliga jurídicamente á creer que otro hombre, el que jura, profesa verdaderamente una religion, para que yo consienta en que mi derecho dependa de su juramento? Y reciprocamente: ¿Puedo yo realmente ser obligado á jurar? Lo uno y lo otro son en sí injustos.

Pero con relacion á un tribunal, por consiguiente, en el estado social, considerando que no hay otros medios en ciertos casos para conocer la verdad más que el juramento, habrá que suponer que todo el mundo tiene una religion, á fin de hacerle servir como un medio en extremo (*in casu necessitatis*) en el procedimiento judicial, ante un *tribunal* que para descubrir lo que ignora cree poder recurrir á esta tortura del espíritu (*tortura spiri-*

tualis) como á un medio pronto y completamente conforme con la inclinacion de los hombres á la supersticion.

Pero el poder legislativo obra en principio injustamente cuando concede esta facultad al poder judicial, porque, aun en el estado civil, la exigencia del juramento es contraria á la inviolable libertad humana.

Observacion. Si los juramentos que se prestan al tomar posesion de un empleo, en los cuales de ordinario *se promete* tener la firme resolucion de cumplir con su deber, se convirtieran en juramentos *afirmativos*, de modo, por ejemplo, que despues de haber desempeñado un empleo durante uno ó varios años, hubiera que jurar haber cumplido fielmente los deberes de su cargo, la religion tendria más eficacia que en los juramentos de promesa, los cuales dejan siempre el pretexto interior, de que no sehan previsto, aun con la mejor voluntad, los obstáculos que luego han surgido; y las infracciones de los deberes producirian tambien mayor temor de una acusacion, si hubiera que dar ante un censor cuenta general de sus actos, que si estos fueran acusados uno á uno, individualmente (sin tener en cuenta los precedentes).—En cuanto al juramento relativo á la *fé* (*de credulitate*), un juez no puede nunca exigirle. En primer lugar, porque encierra en sí una contradiccion: el intérvalo entre la opinion y la certidumbre, porque hay cosas sobre las cuales se puede *disputar*, pero no *jurar*. En segundo lugar, el juez que exige á las partes este juramento, á fin de encontrar algo que le ayu-

de en su intencion, aun cuando se trate del bien público, comete un grave error respecto de la religion de los que juran, en razon ya de la ligereza de espíritu que requiere este juramento, ya por el remordimiento que un hombre debe experimentar, cuando desde un punto de vista juzga muy verosímil una cosa, que al dia siguiente y bajo otro aspecto puede parecerle inverosímil; en términos que el juez comete injusticia con aquel á quien obliga á prestar semejante juramento.

Trasmision de lo Mio y de lo Tuyo en el estado natural á lo Mio y lo Tuyo en el estado de sociedad en general.

§ XLI.

El estado jurídico es aquella relacion de los hombres entre sí, que contiene las condiciones únicas bajo las cuales cada cual puede *participar* de su derecho. El principio formal de la posibilidad de este estado, considerado segun la Idea de una voluntad universalmente legislativa, se llama la justicia pública. Esta justicia puede distinguirse segun la posibilidad, la actualidad y la necesidad de la posesion legal de un objeto (como materia del arbitrio), en justicia *protectora* (*justitia tutatrix*), *conmutativa* (*justitia commutativa*) y *distributiva* (*justitia distributiva*).—Bajo el *primer* punto de vista, la ley juzga solamente cuál es la conducta intrínsecamente *justa* en cuanto á la for-

ma (*lex justi*).—Bajo el *segundo* la ley declara lo que, como materia, es susceptible de una ley exterior (cae bajo la ley); es decir, lo que se puede poseer *jurídicamente* (*lex jurídica*). Por último, bajo el *tercero* declara lo que, y respecto de lo que, la sentencia de un tribunal, en un caso particular bajo una ley dada, es conforme á esta ley; es decir, lo que es *de derecho, quid juris* (*lex justitiæ*): y entonces tambien este tribunal se llama la *justicia* de mi país. La existencia ó la no existencia de semejante justicia, es la cuestion más importante entre todas las que se refieren á la administracion de justicia.

El estado no jurídico, es decir, aquel en que no hay ninguna justicia distributiva, se llama estado natural (*status naturalis*). A este estado se opone, no el estado *social* (como cree Achenwal), que pudiera llamarse un estado artificial (*status artificialis*), sino el estado *civil* (*status civilis*), sometido á la justicia distributiva; porque en el mismo *estado natural* puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la sociedad conyugal, paternal, doméstica en general y otras varias), respecto de las cuales no cabe esta ley *á priori*: «Tú debes entrar en este estado,» como puede decirse del estado *jurídico* que todos los hombres, cuyas relaciones pueden ser jurídicas (aun involuntariamente), *deben* entrar en él.

El primero y el segundo de estos estados pueden llamarse estados de *derecho privado*; y el tercero y último, estado de *derecho público*. Este no comprende nada más, es decir, otros deberes de los

hombres entre sí, que los deberes que cabe imaginar en aquel: la materia del derecho privado es la misma para ambos. Las leyes de este último estado se refieren, pues, únicamente á la forma jurídica de la vida comun (la constitucion), y por este concepto estas leyes deben necesariamente ser consideradas como públicas.

La misma *union civil* (*unio civilis*) apenas puede llamarse *sociedad*: porque entre el *soberano* (*imperans*) y el *súbdito* (*subditus*), no hay comunidad de fortuna, no hay sociedad; no están asociados, sino *subordinados* y no *coordinados* uno á otro. Los que se coordinan recíprocamente deberian considerarse por esta razon como iguales entre sí, en cuanto están sometidos á las leyes comunes. Esta union *produce* más bien que *es* uná sociedad.

§ XLII.

Del derecho privado en el estado natural resulta un postulado de Derecho público: «Tú debes juntamente con los demás, en la relacion de una coexistencia necesaria, salir del estado natural, para entrar en un estado de derecho, es decir, estado de una justicia distributiva.»—La razon puede deducirse analíticamente de la nocion del *derecho* en las relaciones exteriores por oposicion á la violencia (*violentia*).

Nadie tiene obligacion de abstenerse de violencia respecto de la posesion de otro, si este á su vez no da seguridades de abstenerse tambien. No debe,

pues, esperar á conocer, tal vez por triste experiencia, la voluntad contraria de este, porque, ¿cómo ha de estar obligado á ser prudente á su costa, cuando puede observar muy bien en sí mismo la inclinacion general de los hombres á dominar á los demás (esto sin hablar de la superioridad del derecho de los demás cuando se creen más poderosos ó más artutos?) No hay, pues, necesidad de esperar las hostilidades reales; tiene el derecho de forzar á aquel que por su naturaleza le amenaza ya con la violencia. (*Quilibet præsumitur malus donec securitatem dederit oppositi*).

Decididos los hombres á permanecer en este estado de libertad exterior ilimitada, no son injustos *unos con otros*, si se hacen la guerra; porque, lo que uno puede, recíprocamente lo puede el otro tambien, como por convenio (*uti partes de jure suo disponunt, ita jus est*); pero no tienen razon, (1) ni mucho ménos, al querer continuar en un estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de la Suyo contra la violencia.

---

(1) Esta diferencia entre lo que es injusto por la forma solamente y lo que tambien lo es materialmente, es de uso frecuente y variado en la ciencia del derecho. El enemigo que, en lugar de cumplir con lealtad la palabra que ha dado á la guarnicion de una plaza sitiada, la oprime á su salida, ó rompe el contrato de cualquier otra manera, no puede quejarse de injusticia si su adversario, cuando encuentre ocasion, hace lo mismo; pero pecan soberanamente, porque quitan toda su eficacia á la nocion de derecho, entregan todo á la fuerza bruta con una apariencia de legalidad, y trastornan por completo el derecho de los hombres en general.

SEGUNDA PARTE.

DERECHO PÚBLICO.

SECCION PRIMERA.

DEL DERECHO DE CIUDADANÍA.

§ XLIII.

El conjunto de las leyes, que exigen una promulgacion general para producir un estado jurídico, constituye el *derecho público*.—El derecho público es, pues, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para una multitud de hombres, ó para una multitud de pueblos que, constituidos de tal manera que ejercen los unos sobre los otros una mútua influencia, tienen necesidad de un estado jurídico que los reuna bajo una voluntad única; esto es, de una *constitucion* á fin de ser partícipes en el derecho. Este estado de relacion mútua de los particulares reunidos en un pueblo, se llama el estado *civil (status civilis)*; y el todo de este estado con relacion á sus propios miembros se llama la *ciudad* (*civitas*). La ciudad á causa de su forma (hallándose unidos los ciudadanos por el interés comun de

mantenerse en el estado jurídico) se llama en un sentido más extenso *cosa pública* (*res pública, latius sic dicta*). Pero con relacion á los otros pueblos se llama simplemente una *potencia*. De aquí la palabra *potentado*. Un pueblo con relacion á otro se llama tambien una *nacion (gens)*, á causa de su pretension á la union hereditaria. Esto conduce á concebir, por la nocion general de derecho público, no pura y simplemente el derecho de la ciudad, sino tambien un *derecho de las naciones (jus gentium)*. De aquí dos puntos de vista necesarios, el *derecho de gentes (jus gentium)*, ó el derecho *cosmopolítico* ó de ciudadano del mundo *(jus cosmopoliticum)*, en razon á que la tierra no es infinita, sino que es una superficie en sí misma limitada. De suerte que, si el principio que debe circunscribir la libertad exterior por medio de leyes falta á una cualquiera de estas tres formas posibles del estado jurídico, el edificio legal de las otras dos se arruinará inevitablemente y acabará por venir á tierra.

§ XLIV.

Ciertamente no hemos tomado de la experiencia el que los hombres tengan por máxima la violencia, y el que su maldad les lleve inevitablemente á hacerse la guerra antes que se haya constituido un poder legislativo exterior. No es, pues, un hecho, en verdad, quien hace necesaria la violencia pública ó legal. Pero, por buenos y amantes del derecho que se suponga á los hombres, sin embargo, la idea racional *á priori* de semejante estado (no jurídico)

implica la de la falta de seguridad contra la violencia antes de haberse reunido en pueblos, los pueblos en Estado y los Estados en una gran nacion, es decir, antes de haberse constituido en un Estado puramente jurídico. De otra manera nadie tendria la certidumbre de poder hacer, en virtud de su propio derecho, *lo que parece justo y bueno*, y de no depender en esto de la opinion de otro. Por consiguiente, lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar á todas sus nociones de derecho, es este principio: «Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra á su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse á una limitacion exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo Suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido á cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un *poder* exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil.»

A la verdad, no por esto el estado natural deberia ser un estado de *injusticia (injustus)*, en el cual los hombres únicamente se tratasen segun la medida exclusiva de sus fuerzas; pero es por lo ménos un estado de *justicia negativa* (*status justitiæ vacuus*), en el cual, si el derecho fuese *controvertido*, no habria juez competente para dictar una legítima sentencia, en virtud de la cual cada uno pudiese obligar á otro á salir de ese estado de guerra y á hacerle entrar en un estado jurídico. En efecto, aunque segun las *nociones de derecho* de cada

uno, puede adquirirse por ocupacion ó por contrato algo exterior; esta adquisicion no es sin embargo más que *provisional*, en tanto que le falte la sancion de la ley pública, porque no está determinada por ninguna justicia pública (distributiva), y no está garantida por ninguna potencia que ejerza el derecho.

Observacion. Si antes de entrar en el estado civil no se quisiese reconocer ninguna adquisicion como legítima ni aun provisionalmente, este estado seria á su vez imposible. Porque en lo que se refiere á la forma, las leyes contienen sobre lo Mio y lo Tuyo en el estado natural lo que prescriben en el civil concebido solamente segun las nociones de la razon pura. Hay, sin embargo, la excepcion de que en el estado civil se dan las condiciones bajo las cuales debe ejecutarse la ley natural de conformidad con la justicia distributiva.—Si no hubiese Mio y Tuyo exterior en el estado natural, al ménos provisionalmente, no habria ningun deber de derecho bajo esta relacion, ni por consiguiente ninguna obligacion de salir de este estado.

§ XLV.

Una ciudad (*civitas*) es la reunion de un número mayor ó menor de hombres bajo leyes de derecho. En cuanto estas leyes, como leyes *á priori*, son necesarias, es decir, derivan espontáneamente en general (y no por vía de disposicion legislativa) de la nocion del derecho exterior, la forma de la ciudad es la de una ciudad en general, es decir, la

ciudad *en Idea*, como debe ser segun los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla (*norma*) á cada reunion efectiva en república (por consiguiente á lo interior).

Cada ciudad encierra en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universalmente conjunta en una triple persona (*trias política*): el *poder soberano* (*soberania*) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* (segun la ley) en la persona del gobierno, y el *poder judicial* (como reconocimiento de lo Mio de cada cual segun la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*). Lo cual corresponde á las tres proposiciones de un razonamiento práctico: á la mayor, ó principios, que contiene la *Ley* de una voluntad; á la menor, que contiene el *precepto* de conducta en consecuencia de la ley, es decir, el principio de la subordinacion á la ley; y en fin, á la conclusion que contiene la *sentencia*, ó lo que es de derecho en los diferentes casos.

§ XLVI.

El poder legislativo no puede pertenecer más que á la voluntad colectiva del pueblo. Y, puesto que de él debe proceder todo derecho, no debe absolutamente poder hacer injusticia á nadie por sus leyes. Ahora bien, si alguno ordena algo contra *otro*, es siempre posible que le haga injusticia; pero nunca en lo que decreta para si mismo (*porque volenti nonfit injuria*). Por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto

cada uno decide para todos y todos para cada uno, esto, es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora.

Los miembros reunidos de tal sociedad (*societas civilis*), es decir, de una ciudad para la legislacion, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero, la Libertad legal de no obedecer á ninguna otra ley más que á aquellas á que hayan dado su sufragio; segundo, la Igualdad civil, que tiene por objeto el no reconocer entre el pueblo ningun superior más que aquel que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente de la misma manera que á su vez puede ser obligado; tercero, el atributo de la Independencia civil, que consiste en ser deudor de su existencia y de su conservacion, como miembro de la república, no al arbitrio de otro en el pueblo sino á sus propios derechos y facultades; y por consiguiente en que la personalidad civil, no pueda ser 'representada por ningun otro en los asuntos de derecho.

Observacion. La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano. Esta facultad supone en el pueblo la independencia de aquel que quiere no solamente hacer parte de la república, sino tambien ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad. Esta última cualidad hace necesaria la distincion entre el ciudadano *activo* y el ciudadano *pasivo*, aunque la nocion de este último parece contradecir á la definicion de la nocion del ciudadano en general.—Los ejemplos siguientes

servirán para quitar toda dificultad. El muchacho empleado en casa de un comerciante ó fabricante, el sirviente que no está al servicio del Estado, el pupilo (*naturaliter, vel civiliter*); todas las mujeres, y en general cualquiera que se encuentra compelido á proveer á su existencia, no por medio de una direccion personal sino segun las órdenes de otro (excepto del Estado), carece de personalidad civil y su existencia no es en manera alguna más que un accesorio de la de otro. El leñador qne establezco en mis propiedades; el herrero en la India, que vá de casa en casa con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar el hierro, así como el carpintero ó el albeitar europeo que puede poner á la venta en la plaza pública el producto de su trabajo; el preceptor doméstico, así como el maestro de gimnasía, el censatario rústico, así como el arrendatario, etc., son simples administradores de la cosa pública, porque deben ser mandados y protegidos por otros indivíduos, y por consiguiente, no gozan de ninguna independencia civil.

Esta dependencia respecto de la voluntad de otro; esta desigualdad, no es sin embargo, opuesta á la libertad y á la igualdad de aquellos que, *como hombres* forman juntos un mismo pueblo. Hay más: es muy favorable á la formacion de la ciudad y á la constitucion civil. Pero no todos pueden gozar igualmente, en esta constitucion del derecho de sufragio, es decir, ser ciudadanos y no simplemente asociados civiles. Porque, de que puedan pedir el ser tratados por todos los demás segun las leyes de la libertad y de la igualdad natural, como partes

pasivas del Estado, no resulta para ellos el derecho de obrar tambien en la ciudad como miembros activos, es decir, el derecho de organizar el Estado; ó de concurrir á la formacion de ciertas leyes; sino que su derecho es, que las leyes positivas que votan, cualquiera que sea su objeto, no sean jamás contrarias á la libertad natural y á esa igualdad proporcional de todos en el pueblo que permite á cada uno trabajar para elevarse de la condicion pasiva á la condicion activa.

§ XLVII.

Estos tres poderes en la ciudad son dignidades, y, como derivan necesariamente de la Idea de una ciudad en general, como esenciales á su establecimiento (constitucion), son *dignidades políticas*. Comprenden la relacion de un *superior* universal (que, segun las leyes de la libertad, no puede ser más que el pueblo reunido) con los elementos de la multitud de ese mismo pueblo como *sujeto*, es decir, la relacion del *jefe* (*imperans*) al *subordinado* (*subditus*). El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple Idea de este acto, segun la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el *contrato primitivo*, segun el cual todos (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla á recobrar al instante de nuevo como miembros de una república, es decir, en cualidad de miembros de una comunidad ó del pueblo como ciudad. Y no puede decirse que la ciudad,

que el hombre en sociedad haya sacrificado á un fin *una parte* de su libertad exterior, natural; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia.

§ XLVIII.

Los tres poderes en la ciudad, son, pues, entre sí: *en primer lugar*, como otras tantas personas morales coordinadas entre si (*potestates coordinatæ*); es decir, que la una es el complemento de la otra para la organizacion perfecta de la constitucion del Estado (*complementum adsufficientiam*). *En segundo*, son tambien *subordinados* entre sí (*subordinatæ*), de suerte que, el uno no puede al mismo tiempo usurpar la funcion del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio; es decir, á la verdad, como si residiese en la cualidad de una persona particular, pero que manda sin embargo bajo la condicion de la voluntad de un superior. *En tercero* el derecho de cada sujeto le resulta de la reunion de estas dos cosas (la coordinacion y la subordinacion de los poderes).

Es preciso decir de estos tres poderes, considerados en su dignidad, que la voluntad del legislador (*legislatoris*) con respecto á lo que concierne á lo Mio y lo Tuyo exterior es irreprensible; que el poder ejecutivo del *gobierno* (*summi rectoris*) es *ir-*

resistible, y que la sentencia del *juez* supremo (*supremi judicis*) es *sin apelacion*.

§ XLIX.

El *Gobernador* del Estado (*rex*, *princeps*) es la persona (moral ó física) que está investida del poder ejecutivo (*potestas executoria*). Es el *agente* del Estado: instituye los magistrados, dá al pueblo las reglas segun las que cada uno puede adquirir ó conservar alguna cosa en el estado conforme á la ley (por aplicacion á un caso particular bajo esta ley). Considerado como persona moral se llama *gobierno (directorium)*. Sus *órdenes* al pueblo, á los magistrados y á sus ministros, encargados de la *administracion del Estado (gubernatio)* son ordenanzas *decretos (no leyes)*; porque tienen por objeto decidir en un caso particular, y pueden cambiar. Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador seria llamado *despótico*, por oposicion al gobierno *patriótico*, por el cual es necesario entender no un gobierno *paternal (regimen paternale)*, el más despótico de todos (siendo allí tratados los ciudadanos como niños) sino un gobierno donde la ciudad misma *(civitas)*, trate á sus individuos como miembros de una familia sin duda (*regimen civitatis et patriæ*); pero al mismo tiempo como ciudadanos, es decir, segun las leyes de su propia independencia; un gobierno donde cada uno se posee á sí mismo, y no depende de la absoluta voluntad de otro, sea este otro su igual ó su superior, á su lado, ó sobre él.

El preceptor del pueblo (el legislador), no puede, pues, ser al mismo tiempo su *gobernador*; porque este está sometido á la ley, es obligado por ella, por consiguiente á virtud de otro, del soberano. El soberano puede quitar al gobernador su poder, deponerle, reformar su administracion, pero no *castigarle*; y la máxima usada en Inglaterra lo prueba: el rey, es decir, el poder ejecutivo supremo no puede obrar mal. Si el poder ejecutivo pudiese ser castigado, seria menester que lo fuese por sí mismo, puesto que á él pertenece especialmente la facultad de compeler legalmente. Habria, pues, contradiccion en que fuese el mismo capaz de ser compelido.

En fin, el que manda y el que gobierna no pueden *juzgar*, sino solamente instituir jueces como magistrados. El pueblo se juzga á sí mismo por aquellos de sus conciudadanos que son libremente elegidos y que son como sus representantes; pero solamente en cada acto particular para que han sido nombrados; porque la sentencia es un acto particular de la justicia pública (*justitiæ distributivæ*) por un administrador público (juez ó tribunal) relativamente á un sugeto, es decir, á un indivíduo que forme parte del pueblo. Este administrador no está por consiguiente revestido de ningun poder para decidir (atribuir por juicio) lo que corresponde á este indivíduo. Puesto que cada uno en el pueblo segun esta relacion (á la autoridad), es puramente pasivo, aquel que manda y aquel que gobierna, podrian, decidiendo sobre un asunto en caso de cuestion de lo Suyo de cada uno, cometer

una injusticia, porque el pueblo no intervendria para declarar si un ciudadano es *culpable ó no culpable*. El tribunal debe en el asunto aplicar la ley al descubrimiento del hecho, y por medio del poder ejecutivo puede hacer dar á cada uno lo que es suyo. El pueblo sólo puede, pues, juzgar por sus delegados (el jurado), aunque de una manera mediata solamente, á todo individuo de su seno. Estaria por bajo de la dignidad del príncipe hacer de juez, es decir, colocarse en la posibilidad de cometer una injusticia, y exponerse así á una apelacion (*à rege male informato ad regem melius informandum*).

Hay, pues, tres poderes diferentes (*potestas legislatoria, executoria, judiciaria*), por los cuales la ciudad tiene su autonomía, es decir, se forma y se conserva segun las leyes de libertad.—En su reunion consiste la salvacion del Estado (*salus rei publicæ suprema lex est*); no debe entenderse por esto *el bien* de los ciudadanos y su *felicidad*; porque esta felicidad puede muy bien (como lo afirma Rousseau) encontrarse mucho más dulce y más deseable en el estado natural, ó aun más bajo un gobierno despótico; no, la salvacion pública consiste en la mayor conveniencia de la constitucion con los principios del derecho, como un estado, al cual la razon por un imperativo *categórico*, nos obliga á aspirar.

OBSERVACION GENERAL.

De los efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la asociacion civil.

A.

El orígen del poder supremo es *inescrutable*, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido á él; es decir, que el súbdito no *debe razonar* prácticamente sobre este orígen, como sobre un derecho controvertido *(jus controversum)* con respecto á la obediencia que le debe. Porque, puesto que el pueblo para juzgar valederamente del poder soberano de un Estado *(sumum imperium)*, debe ya ser considerado como reunido bajo una voluntad legislativa universal, no puede ni debe juzgar de otra manera, más que como agrade al poder soberano existente (*summus imperans*).

Que haya tenido lugar un verdadero contrato primitivo de sumision civil (*pactum subjectionis civilis*) á este poder, ó que el poder haya precedido y que la ley no haya venido sino más tarde; ó que haya debido suceder así; todo esto para el pueblo, que está ya sometido á la ley civil, son disputas vanas y sin embargo peligrosas para el Estado. Porque, si el súbdito que investiga hoy este último orígen quisiese resistir á la autoridad existente, deberia ser castigado con toda razon, expulsado ó desterrado (como proscrito, *exlex*) en nombre de

las leyes de esta autoridad.—Una ley que es tan santa (inviolable) que aun es un crímen en la prática ponerla en duda, y por consiguiente impedir su efecto por un solo instante, es concebida de tal suerte que no debe ser mirada como procedente de los hombres, sino de algun legislador muy grande, muy íntegro y muy santo; y tal es el sentido de la máxima: «Toda autoridad viene de Dios;» máxima que enuncia, no ya un *principio* histórico de la constitucion civil, sino una Idea como principio de la razon práctica, á saber: que es menester obedecer al poder legislativo actual, sea cualquiera su orígen. De aquí el principio: El soberano en la ciudad no tiene hácia el súbdito más que derechos, no deberes (de coaccion); por lo demás, si el órgano del soberano, *el gobernante*, obrase contra las leyes, por ejemplo, en materia de impuestos, de quintas etcétera; contra la ley de la igualdad en la distribucion de las cargas públicas, el súbdito podria interponer *quejas (gravamina)* á esta injusticia, pero jamás ninguna resistencia.

No puede haber ningun artículo en la constitucion, que conceda á un poder en el Estado el derecho de oponerse al soberano en caso de que este violase la constitucion, por consiguiente, el derecho de reprimir. En efecto, aquel que debe reprimir debe tener más ó por lo ménos tanto poder como aquel que es reprimido. Como un dueño legítimo que ordenase á los suyos el resistir, debe tambien poderlos *defender* y juzgarlos válidamente suceda lo que quiera; debe, por consiguiente, poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces no

es aquel á quien se puede resistir el soberano, sino el que puede ordenar la resistencia; lo que es contradictorio. El soberano obra por medio de sus ministros al mismo tiempo como gobernante, por consiguiente despóticamente, y el prestigio de dejar al pueblo representar por sus diputados el poder restrictivo (puesto que en efecto el pueblo no tiene propiamente más que el poder legislativo), no puede disimular el despotismo de tal manera que no sea visible por los medios que emplean los ministros. El pueblo, que está representado por sus diputados (en el Parlamento) posee en estos guardianes de su libertad y de sus derechos, hombres que están vivamente interesados por ellos y por su familia (cuya carrera en las armas, en la marina y en los empleos civiles, depende del ministro), y que, en lugar de resistir á las empresas del gobierno (resistencia sobre la cual la opinion pública, para manifestarse, exige ya por parte del pueblo una resolucion unánime, la cual no puede existir en tiempo de paz), están siempre más dispuestos á apoyar al gobierno.—Una constitucion que pusiera semejante freno al poder ejecutivo sería, pues, vana como constitucion de derecho público interno, y lejos de hacer parte del derecho, no sería más que un principio de prudencia destinado, no á agravar todavía más la influencia arbitraria de un poder transgresor de los derechos del pueblo sobre el gobierno, sino á disfrazarla bajo la apariencia de una oposicion permitida al pueblo.

No hay, pues, contra el poder legislativo, soberano de la ciudad, ninguna resistencia legítima de

parte del pueblo; porque un estado jurídico no es posible más que por la sumision á la voluntad universal legislativa; ningun derecho de sedicion (*seditio*), ménos todavía de rebelion (*rebellio*), pertenece á todos contra él como persona singular ó individual (el monarca), bajo pretexto de que abusa de su poder (*tyrannus*). La violencia ejercida en su persona, por consiguiente, el atentado á la vida del príncipe (*monarcho—machismus sub specie tyranicidii*) no es permitido. La más ligera tentativa en este género es un crímen de *alta traicion* (*proditio eminens*); y un traidor de esta naturaleza debe ser castigado con la pena de muerte, como culpable de haber querido matar á su *país* (parricida).—La razon del deber, en que está el pueblo de soportar hasta el abuso del poder soberano declarado insoportable, consiste en que la sublevacion contra el poder legislativo soberano debe siempre ser considerada como contraria á la ley, y aun como subversiva de toda constitucion legal. Para que la sublevacion fuese permitida, sería menester que hubiese una ley pública que la autorizase. Pero entonces la legislacion suprema contendria en sí una disposicion segun la cual no sería soberana, y el pueblo, como súbdito, en un solo y mismo juicio, se constituiría en soberano de aquel á quien está sometido; lo que es contradictorio. Esta contradiccion es flagrante, si uno hace esta reflexion: ¿quién, pues, en la contienda debería ser juez entre el pueblo y el soberano? (porque son, sin embargo, siempre jurídicamente considerados, dos personas morales diferentes). Es evidente que aquí el

primero quiere ser juez en su propia causa. (1)

Por consiguiente, el cambio de una constitucion pública (*viciosa*), que algunas veces podria ser necesario, no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una *reforma* y no por el pueblo; no debe, pues, hacerse por revolucion. Sí, sin embargo, tuviese esta lugar, no puede alcanzar más que al *poder ejecutivo*, no al legislativo.— En la constitucion de un Estado, organizado de tal suerte que el pueblo por sus representantes pueda

(1) *La caida* de un monarca puede ser mirada ó como una abdicacion *voluntaria* de la corona y un abandono del poder, ó como una abdicacion forzada aunque sin violencia ejercida sobre su persona suprema, pero en virtud de la cual el soberano se encuentra reducido á la condicion de simple particular. Si este crímen del pueblo puede tener su excusa en el *derecho de necesidad* (*casus necessitatis*), jamás al ménos habria razones para castigar al príncipe, *por ligeramente que sea*, por su administracion pasada, porque todo lo que ha hecho anteriormente como príncipe debe mirarse como extrínsecamente justo; y él mismo, como la fuente de las leyes, no puede hacer nada injusto. El regicidio no es el mayor de todos los crímenes del trastorno de un Estado por la sublevacion; porque se puede suponer que es el efecto del temor en que está el pueblo, de que, si el príncipe vive, recordará su caida, caso de que vuelva al poder, y que castigará al pueblo como lo merece; de suerte que entonces el regicidio no es una medida penal, sino un simple acto de conservacion de sí mismo por parte del pueblo. El hombre imbuido en las ideas del derecho se horroriza con el doble recuerdo de los regicidios solemnes de Cárlos I y de Luis XVI. Pero, ¿cuál es la razon de este sentimiento, que no es un sentimiento estético (que no es una cuestion de simpatía, un efecto de la imaginacion suponiéndose en lugar del paciente) sino un sentimiento moral que resulta de la idea del trastorno de todas las nociones del derecho? Consiste en que se considera este crímen como inmortal é inexpiable, *crimen immortale, inexpiabile*), semejante á aquellos pecados, de los que dicen los teólogos que son irremisibles en este mundo y en el otro. La explicacion de este fenómeno del espíritu humano parece derivar de las reflexiones siguientes sobre sí mismo, reflexiones que

legítimamente *resistir* al soberano y á sus agentes ó ministros—constitucion que toma entonces el nombre de constitucion limitada,—no hay, sin embargo, una resistencia activa (de la parte del pueblo arbitrariamente reunido para compeler al gobierno á una cierta accion, por consiguiente, aun para hacer un acto de poder ejecutivo) sino solamente una resistencia *negativa* del pueblo, es decir, una negativa del pueblo *en Parlamento*. Esta resistencia permite, pues, no consentir siempre en todas las demandas que el gobierno hace á nombre del Estado. Si estas demandas no encontrasen nunca oposicion, sería un signo cierto de que el pueblo

---

arrojan tambien alguna luz sobre los principios jurídicos de la ciudad.

Toda trasgresion de la ley no puede ni debe ser explicada más que como derivada de una máxima del criminal (la de darse ese crímen por regla); porque, si se derivase de algun impulso sensible, no seria cometido por él en su calidad de sér *libre* y no podria imputársele. ¿Pero cómo es posible que el súbdito adopte tal maxima contra el órden expreso de la razon legislativa? Esto es lo que no puede explicarse; porque solamente los acontecimientos que tienen lugar como consecnencia del mecanismo de la naturaleza, pueden ser explicados. Ahora bien, el malhechor puede cometer su crímen ó segun la máxima de una regla objetiva adoptada (como universalmente valedera), ó solamente como una excepcion á la regla (para librarse ocasionalmente de ella). En el *último* caso, *no hace más que desviarse* de la regla (aunque con intencion); puede al mismo tiempo detestar su propia trasgresion, sin querer formalmente rehusar el obedecer á la ley, sino solamente eludirla. En el *primer* caso por el contrario, desecha la autoridad misma de la ley, cuyo valor, sin embargo, no puede negar á los ojos de la razon, y se dá como regla el obrar contra la ley; su máxima no es, pues, solamente opuesta *negativamente* á la ley, es tambien opuesta *positivamente*, ó como se dice *diametralmente*.

Es completamente increible, es imposible que los hombres cometan un crímen por pura malicia, sin la consideracion de alguna

está depravado, que sus representantes son venales y el príncipe despótico en el gobierno de sus ministros, los cuales á su vez harian traicion al pueblo.

Por lo demás, si sucede una revolucion y se establece una constitucion nueva, la injusticia de este principio y fin de esta constitucion, no puede dispensar á nadie de la obligacion de someterse al nuevo órden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer á la autoridad soberana que está entonces en el poder. El príncipe destronado (que sobreviviese á la revolucion) no puede ser acusado por su administracion anterior, y ménos todavía castigado, si puesto en la condi-

utilidad que esperan; y, sin embargo, aunque pura Idea de una absoluta perversidad, esta malicia no debe omitirse en un sistema de filosofía moral.

La causa del horror al pensamiento de la muerte solemne de un príncipe por *su pueblo* consiste en que el *homicidio* no debe ser considerado más que como una excepcion á la regla que aquel pueblo habia tomado por máxima, mientras que la *ejecucion* de un rey debe aparecer como un completo trastorno de los principios de la relacion entre el soberano y su pueblo (que se constituye en señor, haciéndole deudor de su existencia legal); de suerte que la violencia marcha alta la frente, se erige en principio por encima del más santo de todos los derechos, y puede compararse á un abismo sin fondo. Este atentado de la ciudad cometido sobre si misma, parece ser un crímen inexpiable, irremisible. Es menester, pues, admitir la razon de que la adhesion á tal ejecucion no se deriva realmente de un principio reputado como jurídico, sino del temor de una venganza posible, cuando la ciudad vuelva á renacer. Parece, pues, que este aparato de justicia no haya sido imaginado más que para dar al crímen la apariencia del castigo, y por consiguiente la apariencia de un *procedimiento jurídico* (de esta manera no habria homicidio): paliativo impotente, puesto que tal usurpacion del pueblo seria peor que el regicidio mismo, en razon de que contendria un principio que haria imposible el renacimiento de la ciudad destruida.

cion de simple ciudadano prefiere su tranquilidad y la del Estado, á las contingencias de dejar su país esperando recobrar el poder, sea por una contrarevolucion sordamente trabajada, sea ayudado por potencias extranjeras. Si prefiere este último partido, le queda su derecho íntegro, porque la sedicion que lo ha derribado era injusta. Pero la cuestion de saber si las potencias extranjeras tienen el derecho de aliarse en favor de este príncipe destronado, para no dejar sin venganza el crímen de este pueblo sublevado y para no sufrir un escándalo para todos los otros pueblos, y por consiguiente, si pueden ser solicitados y autorizados para volver á su antigua constitucion á un pueblo que ha adoptado otra nueva despues de la revolucion, esta cuestion, digo, pertenece al derecho de gentes.

B.

El jefe del Estado puede ser considerado como propietario eminente (del suelo) ó solamente como jefe supremo del pueblo. Puesto que el suelo es la suprema condicion, bajo la cual únicamente es posible tener como suya una cosa exterior, cuya posesion y uso posible constituyen el primer derecho que puede adquirirse (el de propiedad); todo derecho análogo deberá derivarse del soberano como *dueño del país*, ó mejor como *propietario eminente* (*dominus territorii*). El pueblo como multitud de súbditos, le pertenece tambien (es su pueblo): no que lo posea como su propiedad (por derecho real) sino que le posee en sentido de que es su jefe supremo (ó por

derecho personal).—Pero esta propiedad soberana no es más que un ideal, que sirve para hacer comprender, segun nociones jurídicas, la union civil, como union necesaria á la propiedad privada de todos los poseedores entre el pueblo bajo un poseedor universal público, á fin de determinar por este medio la propiedad particular, no segun los principios de la *agregacion* (que procede empíricamente de la parte al todo), sino segun el principio formal necesario *de la division* (reparto del territorio), segun nociones de derecho.—Segun estas nociones el propietario soberano no puede tener tierras como propiedad privada (porque entonces se convertiria en persona privada). La propiedad privada no puede convenir más que al pueblo (y no colectivamente considerado, sino distributivamente). Es menester, sin embargo, exceptuar un pueblo en el estado nómada, en el que no há lugar á ninguna propiedad privada de una tierra.—El soberano no puede, pues, tener para su uso privado, para el mantenimiento de su corte ninguna *finca*, es decir, tierras, porque entonces dependeria de su antojo extender su propiedad tanto como quisiera, y el Estado se veria en peligro de ver pasar toda la propiedad del territorio á manos del gobierno, y todos los súbditos como *adscriptos á la gleba (glebœ adscripti)* como simples poseedores de aquello de que otro seria siempre el propietario; por consiguiente como privados de toda libertad *(servi)*.—El príncipe no puede llamarse poseedor mas que de sí mismo; porque, si tuviese como propietario cualquier cosa al lado de otro en la ciudad, podria tener con él cualquier

litigio que nadie estaria en estado de juzgar.—Pero se puede decir tambien que *posee todo*; porque tiene autoridad soberana sobre el pueblo (derecho á dar á cada uno lo suyo), al cual pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*).

No puede, pues, haber ninguna corporacion en el Estado, ninguna profesion, ningun órden, que como propietario pueda trasmitir el simple usufructode un fundo á las generaciones sucesivas (hasta lo infinito) por cualquier estatuto que sea. El Estado puede abolir en todo tiempo tales corporaciones, pero solamente bajo la condicion de indemnizar á los supervivientes. Una *órden de caballería* (como corporacion, ó aun como simple distincion de particulares, sobre todo de personas con títulos), el órden *clerical* que se llama Iglesia, no pueden jamás por los privilegios de que gozan adquirir la propiedad de un fundo para sus sucesores, sino solamente el uso provisional. Los bienes de las órdenes militares por una parte, los de las iglesias por otra, pueden serles quitados sin temor, pero siempre bajo la condicion precedente, á saber: cuando la opinion pública llega á cambiar acerca de los medios ya de defender al Estado por medio de *instituciones militares privilegiadas* á falta del patriotismo de la poblacion, ya de preservar á los hombres del fuego eterno por medio de misas de difuntos, oraciones y otra multitud de prácticas. Los que han experimentado esta reforma no pueden quejarse de que se les haya quitado su propiedad; porque el principio de su posesion no se ha fundado hasta allí mas que en la *opinion del pueblo*, y debia prevalecer

mientras esta durase. Tan pronto como esta opinion ha desaparecido entre los hombres justamente considerados, y que tienen una especie de derecho de regular la de los demás, esta pretendida propiedad ha debido cesar como por una apelacion presentada ante el Estado (*a rege male informato, ad regem melius informandum*).

Sobre este dominio territorial primitivamente adquirido se funda el derecho del soberano, como propietario supremo (dueño del país), de *imponer* á los propietarios particulares del suelo, es decir, de exigir el impuesto territorial, personal, de entrada ó de circulacion, ó la prestacion de servicios (tal como la leva de las tropas para el servicio militar), de tal manera, sin embargo, que el pueblo se imponga á sí mismo, porque es la única manera de hacerlo legalmente, si la ley es la obra de los Diputados de la nacion. El empréstito forzoso (ó extra-legal) forma tambien parte del derecho de soberanía; pero en los casos extraordinarios como por ejemplo, si el Estado se encontrase amenazado de ruina.

El derecho que rige á la economía pública, á la Hacienda y la policía no tiene otro fundamento. Este último se refiere á la *seguridad* pública, la *comodidad* y la *decencia*, para impedir que el sentimiento del decoro (*sensus decori*), como gusto negativo, sea sofocado por la mendicidad, por el tumulto de las plazas públicas, por la prostitucion (*venus vulgivaga*), y haga así más fácil la tarea de gobernar al pueblo por medio de leyes.

A la conservacion del Estado pertenece todavía

una tercera cosa: el derecho de *inspeccion* (*jus inspectionis*), es decir, que ninguna sociedad secreta (de iluminados, políticos ó religiosos) ó que pueda tener alguna influencia sobre el bien público de la sociedad (*publicum*) debe ocultársele; y que, si la policía lo exige, los estatutos de estas sociedades deben comunicársele. Pero las visitas domiciliarias no deben tener lugar más que en caso de necesidad y con el permiso especial de la autoridad superior para cada caso particular.

C.

Al soberano corresponde *indirectamente*, como encargado del deber del pueblo, el derecho de imponer al mismo por su propia conservacion, por ejemplo, en interés de los *pobres*, de los *asilos de beneficencia* y de la *Iglesia*.

La voluntad universal del pueblo se reune efectivamente para una sociedad que debe conservarse perpétuamente, y se somete en consecuencia al poder público interno, para conservar los miembros de esta sociedad que no se bastan á sí mismos. En virtud de la forma social únicamente, el gobierno tiene el derecho de obligar á los ricos á facilitar medios de subsistencia á aquellos que carecen de lo indispensable para satisfacer las más imperiosas necesidades de la naturaleza, porque los ricos han duesto su existencia bajo la proteccion del Estado, porque se han comprometido á proveer á las necesidades de la cosa pública, y porque en esta obligacion funda el Estado su derecho de hacer servir

sus bienes para la conservacion de sus conciudadanos. Ahora bien, esto no es posible más que por medio de la imposicion de la propiedad de los ciudadanos, ó de su comercio, ó por medio de los intereses de un capital destinado, no á las necesidades del Estado (porque este es rico), sino á las necesidades del pueblo. Estas contribuciones pueden, pues, convertirse en obligatorias como cargas del Estado; no deben percibirse como simples contribuciones *voluntarias* (porque se trata aquí del derecho del Estado contra el pueblo), en cuyo número deben contarse algunas especulaciones interesadas (como las loterías, que hacen más pobres que gravan sobre la propiedad pública, que los que habria en otro caso, las cuales por tanto debian ser prohibidas). Trátase ahora de saber si los pobres deben ser sostenidos por *contribuciones pasageras* de tal suerte que cada generacion alimente á los suyos, ó si deben serlo por rentas sucesivamente acumuladas, y sobre todo por legados *piadosos* (tales como casas de viudas, hospitales, etc.), sin autorizar por lo demás en el primer caso la mendicidad que es pariente del robo; pero recurriendo á un impuesto legal.—Esta primera medida debe mirarse como conforme al derecho del Estado, derecho al cual no puede sustraerse cualquiera que tenga de que vivir; no hace de la pobreza una profesion para los perezosos (lo cual es de temer en las fundaciones piadosas), porque los recursos no aumentan con el número de los indigentes, y el Gobierno no hace pesar sobre el pueblo una carga injusta.

En cuanto á la conservacion de los niños expósitos por necesidad ó por vergüenza, y en cuanto á los niños muertos por las mismas razones, el Estado tiene el derecho de imponer al pueblo el deber de no dejar perecer á conciencia ese desdichado incremento de la fuerza pública. Aún no se ha podido resolver, sin faltar al derecho ó á la moral, la cuestion de saber cómo debe socorrerse á estos niños; si es, imponiendo á los viejos célibes de uno y otro sexo (bien entendido los célibes ricos) como á aquellos que son en parte los autores de estos niños, para construir y mantener hospitales, ó de cualquier otra manera (apenas se encuentra medio).

Siendo una verdadera necesidad pública el considerar á la Iglesia, que es menester distinguir cuidadosamente de la religion, como sentimiento interior completamente fuera de la esfera de accion del poder civil (como institucion del culto público para el pueblo que le ha establecido por opinion ó por conviccion) como sujeto de un poder supremo *invisible*, al cual es menester rendir homenaje, y, pudiendo muchas veces encontrarse en conflicto con el poder civil, aunque las fuerzas fuesen muy desiguales; el Estado tiene el derecho, no en verdad de formar la Iglesia á su manera, por una legislacion constitucional interna que creyese la más conveniente, ni de prescribir al pueblo su fé y sus formas religiosas (*ritus*), ó de imponerlas (lo cual debe dejarse por completo á los doctores, á los jefes espirituales que el pueblo se haya dado libremente), sino solamente por un derecho *negativo* de rechazar la influencia eclesiástica sobre la repúbli-

ca política visible, y, por consiguiente, de no sufrir que en una querella intestina ó en las disensiones de las diferentes Iglesias se ponga en peligro la concordia civil, lo que, como se vé, no es más que un derecho de policía. Está *por bajo de la dignidad* del poder soberano el intervenir en la fé que debe tener una Iglesia, en hacerla permanecer fiel invariablemente, é impedir que se reforme; porque en esto, como en una controversia escolástica, el monarca (haciéndose tambien sacerdote) se pone bajo el pié de igualdad con sus súbditos que pueden decirle sin ambajes que no entiende nada de esto; sobre todo en lo que concierne al último punto, es decir, á la prohibicion de una reforma interior.—Porque, lo que el pueblo entero no puede mandar sobre sí mismo, el legislador tampoco puede decretarlo sobre el pueblo. Ahora bien, ningun pueblo puede decidir que en los conocimientos (las declaraciones), que pertenecen á su fé no se irá jamás más lejos, y por consiguiente tambien que no habrá reforma nunca respecto de los asuntos religiosos; semejante decision seria contraria á la humanidad en su propia persona y por consiguiente contraria al derecho soberano de la humanidad. Ningun supremo magistrado puede, pues, decidir nada semejante con relacion al pueblo.—Los gastos de mantenimiento de la sociedad religiosa no pueden por la misma razon pasar á cargo del Estado; deben pesar sobre la parte del pueblo que profesa esta ó aquella fé, es decir, solamente sobre la sociedad religiosa.

D.

El derecho del soberano en el Estado tiene tambien por objeto: 1.° la distribucion de los *empleos* como mision asalariada; 2.° las dignidades que son solamente honoríficas como elevacion de condicion sin salario alguno, es decir, la gerarquía de los superiores (para el mando) con relacion á los inferiores (que aunque libres y únicamente obligados por las leyes públicas, están sin embargo destinados á obedecer á las superiores); y 3.°, además de este derecho (derecho relativamente benéfico), el de castigar.

En cuanto á los empleos civiles, preséntase aquí la cuestion prévia de saber, si el soberano tiene el derecho de separar á uno de la funcion que le haya concedido de buen grado (sin que haya por lo demás malversacion por parte del funcionario).—Yo digo que no. Porque lo que la voluntad del pueblo no resolveria sobre sus empleados civiles, el príncipe no puede decretarlo. Ahora bien, el pueblo (que debe sufragar los gastos que resulten del nombramiento de un funcionario) quiere sin duda alguna que este funcionario sea capaz de cumplir con el empleo que se le confie; lo que no puede suceder más que por una preparacion durante un tiempo suficiente y por un estudio, por el cual deja de aprender otras cosas que hubieran podido servirle para procurarse con que vivir. De no ser así, los empleos estarian desempeñados por gente que no tendria ni las capacidades requeridas, ni la expe-

riencia necesaria; lo que es contra el objeto de la sociedad. Es igualmente conforme á este objeto que cada uno pueda subir de un empleo inferior á otro superior (sin lo cual los empleos caerian en manos inhábiles), como tambien que el funcionario pueda esperar medios de existencia para el resto de su vida.

En cuanto á aquella *dignidad* que hace del que la posee un miembro de condicion superior aun sin que esté revestido de algun cargo particular, constituye la *nobleza*. La nobleza difiere de la condicion civil, en que se encuentra el pueblo, y se comunica por el nacimiento á la posteridad masculina, de tal suerte, sin embargo, que una mujer noble de nacimiento, casada con un hombre plebeyo, no le hace participar de su condicion, sino que cae por el contrario ella misma en el órden puramente civil (del pueblo).—Cabe preguntar ahora, ¿el príncipe puede constituir de derecho una nobleza ú órden medio *hereditario* entre él y el resto de los ciudadanos? No se trata en esta cuestion de saber si hay prudencia por parte del príncipe, sea á causa de su propia utilidad, sea á causa de la del pueblo, en instituir una condicion de personas que á la verdad son súbditos; pero que sin embargo, con relacion al pueblo nacen con *derecho al mando* (ó al menos privilegiadas), sino solamente si esta institucion es conforme al derecho del pueblo.—La respuesta á esta cuestion depende como la precedente de este principio: «Todo lo que el pueblo (la masa entera de los súbditos) no puede decretar acerca de sí mismo y de sus coasociados, tampoco el prínci-

pe lo puede sobre el pueblo.» Ahora bien; la nobleza *hereditaria* es una clase que marcha ante el mérito; lo que hace suponer sin la menor razon que todo noble hereda el mérito de sus antecesores. Es evidente que, si el antecesor tenia mérito no ha podido hacerle pasar por herencia á su posteridad, sino que sus descendientes han debido adquirir siempre el mérito para sí mismos, puesto que el talento y la voluntad, que hacen posibles los servicios hácia el Estado, *provienen* de la naturaleza y no del *nacimiento*. Ahora bien; como nadie debe abandonar su propia *libertad*, es imposible que la voluntad general del pueblo ayude con sus sufragios á una prerogativa tan desprovista de fundamento; el soberano no puede, pues, hacerla valer.— Sin embargo, si tal anomalía hubiera aparecido en la organizacion de una sociedad desde los tiempos antiguos (del feudalismo casi exclusivamente organizado para la guerra), anomalía tal que los súbditos quieren ser más que ciudadanos, es decir, quieren ser funcionarios natos (como si dijéramos un profesor nato): el Estado no puede corregir esta falta, esta injusticia, más que dejando extinguirse las familias privilegiadas. De suerte que hay un derecho provisional de dejar subsistir esta dignidad en cuanto al título hasta que en la opinion pública la distincion en soberano, nobleza y pueblo, haya dejado el campo á la division natural, en soberano y pueblo solamente.

Ningun hombre puede carecer en el Estado de toda dignidad, porque tendria por lo ménos la de ciudadano; excepto cuando la haya perdido por al-

gun *crimen* y esté todavía en el número de los vivientes convertido en el puro instrumento de la voluntad de otro (sea del Estado, sea de un ciudadano). Ahora bien, aquel que se ha convertido en instrumento de un ciudadano (lo que no puede tener lugar más que por juicio y justicia) es *esclavo* en el sentido estricto, y forma parte de la propiedad de otro, el cual no solamente es su señor (*herus*) sino tambien su *propietario* (*dominus*), que puede enajenarle como una cosa y servirse de él como le plazca (con tal que no sea para fines vergonzosos) y que puede *disponer* de sus *fuerzas*, pero no de su vida y sus miembros. Nadie puede por un contrato obligarse á una dependencia por la cual cese de ser persona; porque solo en cualidad de tal persona se puede contratar. Parece á la verdad que un hombre pueda obligarse para con otro por medio de un contrato de servidumbre (mediante salario, alimentos ó proteccion) á ciertos trabajos permitidos por su naturaleza, pero *indeterminados* en cuanto al grado, y por tanto no ser más que súbdito (*subjectus*) y no esclavo; sin embargo, es falsa esta apariencia. Porque, si el dueño tuviese el derecho de emplear las fuerzas de aquel que está sometido á su voluntad, así como tambien de agotarlas, hasta que sobreviniese la muerte ó hasta la desesperacion (tal como sucede con los negros en los ingenios de azúcar), esto no podria tener lugar sino entregándose el enganchado como propiedad á su dueño, lo cual es imposible.

No se puede, pues, contraer obligacion más que de trabajos determinados en cantidad y cali-

dad, sea como obrero á jornal, sea como persona que pósee.

En este último caso puede haber arrendamiento ó enfitéusis ó contrato temporal, y el arrendador puede segun el convenio pagar censo determinado ó dedicar su trabajo á un fundo para la utilidad que de ello saque, sin hacerse por esto *esclavo de la gleba* (*glebæ adscriptus*); lo que le haria perder su personalidad. Pero, aun cuando alguno hubiera llegado á ser *personalmente* súbdito por su crímen, esta servidumbre no puede ser hereditaria: el hijo de un esclavo no puede ser reducido á esclavitud por los gastos de su educacion, porque esta es un deber natural absoluto de los padres. Y, en el caso en que aquellos fuesen esclavos, es un deber de sus dueños que al tomar posesion de ellos se han encargado tambien de alimentarlos y educarlos.

E.

Del derecho de castigar y de perdonar.

I.

El derecho de castigar es el derecho que tiene el soberano de afectar dolorosamente al súbdito por causa de la trasgresion de la ley. El jefe supremo de un Estado, no puede, pues, ser castigado; solamente se puede esquivar su dominio.—La trasgresion de la ley pública, que hace al que la comete indigno del derecho de ciudadanía, se llama

ó *crímen* pura y simplemente, ó *crímen privado*, ó *crímen público*. El crímen puro y simple se ventila ante la justicia civil, el crímen público ante la justicia criminal.

La distraccion de dineros ó de mercancías confiadas con un objeto comercial, el dolo en la compra y en la venta son crímenes privados. Al contrario, la fabricacion de moneda falsa, la falsificacion de los sellos del Estado, el robo y la rapiña, son crímenes públicos porque ponen en peligro, no ya una sola persona sino la cosa comun. Podrian clasificarse los crímenes segun el carácter *abyecto* (*indolis abjectæ*), ó enérgico y *violento* (*indolis violentæ*) que ha presidido á su perpetracion.

La *pena jurídica* (*pœna forensis*) que difiere de la *pena natural*, (*pœna naturalis*), por la cual el vicio lleva en sí su propio castigo, y á la cual el legislador no mira bajo ningun aspecto, no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro bien, ni aun en beneficio del culpable ó de la sociedad; sino que debe siempre serlo contra el culpable *por la sola razon de que ha delinquido*; porque jamás un hombre puede ser tomado por instrumento de los designios de otro ni ser contado en el número de las cosas como objeto de derecho real; su personalidad natural innata le garantiza contra tal ultraje, aun cuando pueda ser condenado á perder la personalidad civil. El malhechor debe ser juzgado *digno de castigo* antes de que se haya pensado en sacar de su pena alguna utilidad para él ó para sus conciudadanos. La ley penal es un imperativo categórico; y desdichado aquel que

se arrastra por el tortuoso sendero del eudemonismo, para encontrar algo que, por la ventaja que se puede sacar, descargase al culpable en todo ó en parte de las penas que merece segun el proverbio farisáico: «Más vale la muerte de un *solo* hombre que la pérdida de todo el pueblo;» porque, cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razon de ser sobre la tierra.—¿Qué se debe, pues, pensar del designio de conservar la vida á un criminal que ha merecido la muerte, si se presta á experimentos peligrosos y tiene bastante fortuna para salir de ellos sano y salvo; suponiendo sin embargo, que los médicos adquieren de esta manera una instruccion saludable á la humanidad? Un tribunal rechazaria con desprecio al colegio médico que diera semejante consejo; porque la justicia deja de serlo desde el momento en que se dá por un precio cualquiera.

¿Pero qué especie y qué grado de castigo debe poner la justicia pública, como principio y como regla?

No puede ser otro más que el principio de igualdad apreciado en la balanza de la justicia, sin inclinarse más á un lado que á otro. Por consiguiente, el mal no merecido que haces á otro de tu pueblo, te lo haces á tí mismo: si le deshonras, te deshonras á tí mismo; si le robas, te robas á ti mismo; si le maltratas ó le matas, te maltratas ó te matas á tí mismo. No hay más que el derecho del *talion* (*jus talionis*) que pueda dar determinadamente la cualidad y la cantidad de la pena, pero con la condicion bien entendida de ser apreciada por un

tribunal (no por el juicio privado); todos los demás derechos son movibles y no pueden concordar con la sentencia de una justicia pura y estricta á causa de las consideraciones extrañas que con ella se mezclan. Pareceria tal vez que la diferencia de condicion no permite la aplicacion del principio del talion de igual á igual. Pero, si no es literalmente posible, lo es sin embargo en cuanto al efecto; quiero decir relativamente ó en cuanto á la manera diferente de sentir de aquellos que están más elevados.—Así, por ejemplo, no hay ninguna relacion entre la multa y la ofensa por injurias verbales; porque aquel que tiene mucho dinero podria alguna vez permitirse esta clase de injuria como pasatiempo. Pero la contrariedad que se puede hacer experimentar en el orgullo, puede igualar á la ofensa inferida por él al honor de otro; por ejemplo, si el juez le condenara no solamente á dar satisfaccion pública, sino tambien á besar la mano del ofendido, aun cuando le crea muy inferior á sí. Del mismo modo si un noble de carácter violento maltratase injustamente á un ciudadano de órden inferior podria ser condenado, no solamente á una prision solitaria é incómoda, sino tambien á darle una reparacion de honor. De esta manera se le castigaria hasta en su sensibilidad moral, en su vanidad; de tal suerte que el principio de igualdad quedaria restablecido. Pero qué significa *¿si tú robas, tú te robas?* Esto: que aquel que roba, compromete la seguridad de la posesion de todos los demás y por consiguiente se priva así, segun el derecho del talion, de garantía para toda propie-

dad posible; no tiene nada, no puede adquirir nada, y sin embargo quiere vivir; lo que no es posible más que en tanto que los demás le alimentan. Pero, como el Estado no quiere alimentarlo gratuitamente, es menester concederle que tiene el derecho de utilizarse de las fuerzas del ladron en trabajos útiles á la sociedad y por un cierto tiempo segun las circunstancias, ó relegarle para siempre al rango de los esclavos.—Si, por el contrario, el criminal ha cometido una muerte, él tambien debe *morir*. No hay aquí ninguna conmutacion capaz de satisfacer á la justicia. No hay ninguna identidad entre una vida llena de trabajos y la muerte; por consiguiente ninguna igualdad entre el crímen y la pena más que por la muerte del culpable; pero por su muerte pronunciada en justicia y separada de toda clase de malos tratamientos que pudieran hacer horrible la naturaleza humana en el paciente.—Hay más, es que, si la sociedad civil llegase á disolverse por el consentimiento de todos sus miembros, como si por ejemplo, un pueblo que habitase una isla si decidiese á abandonarla y á dispersarse, el último asesino detenido en una prision, deberia ser muerto antes de esta disolucion, á fin de que cada uno sufriese la pena de su crímen, y que el crímen de homicidio no recayese sobre el pueblo que descuidase el imponer este castigo; porque entonces podria ser considerado como cómplice de esta violacion pública de la justicia.

Esta igualdad de las penas, que no es posible segun el derecho estricto del talion más que por la sentencia del Juez que condena á muerte con con-

viccion, se revela en que el juicio capital es el único que sentencia sobre todos proporcionalmente á la *maldad interna del criminal*, aún en el caso mismo en que no se tratase de un homicidio, sino de cualquier otro crímen de Estado castigado de muerte.—Supongamos que, como en la última revolucion que ha tenido lugar en Escocia, y donde muchos de los que tomaron parte (tales como Balmerino y otros) creian, sublevándose, llenar un deber hácia la casa de los Estuardos, mientras que otros por el contrario no estaban animados más que por consideraciones personales, el Juez supremo hubiese pronunciado esta sentencia: «Cada uno de vosotros tiene la libertad de escoger entre la pena de muerte y la de las minas;» yo digo que el hombre de honor hubiese escogido la muerte, y solamente el hombre sin dignidad hubiese escogido la de las minas. Así lo quiere la naturaleza del espíritu humano. Porque el primero conoce algo de más precioso para él que la vida, *el honor*, mientras que el otro prefiere una vida llena de oprobios á la no existencia (*animam præferre pudori. Juven*). Ahora bien, sin contradiccion, el primero es ménos punible que el segundo; de tal suerte que son castigados proporcionalmente por una muerte igualmente decretada contra cada uno de ellos; el primero con más dulzura segun él, y el segundo más severamente segun tambien él. Por el contrario, si la pena de las minas fuese solamente la aplicada, el primero sería castigado más duramente que el segundo, que sin embargo habria cometido un crímen abyecto. Luego en este mismo caso en

que se trata de sentenciar sobre la culpabilidad de muchos conjurados, la *muerte* es todavía el mejor nivel que puede aplicar la justicia pública.—Jamás se ha oido decir que los condenados á muerte por homicidio se hayan quejado de que la pena excediese al delito y que fuera injusta; es más, no se creeria que hablan con conviccion, aun cuando lo dijesen.—Para proscribir la pena de muerte seria menester admitir que, aun cuando la ley no sea injusta hácia el culpable á quien condena á padecer, el legislador no puede sin embargo aplicar este género de pena; ó si la aplica está en contradiccion consigo mismo.

Deben ser castigados de muerte todos los asesinos, y todos los que hayan ordenado semejante crímen ó hayan sido cómplices. Así lo pide la justicia considerada como Idea del poder judicial, segun leyes generales fundadas *á priori*.—Pero, si el número de los cómplices (*correi*) de un crimen es tan grande que el Estado para deshacerse de todos los criminales debiese matar á todos sus individuos, y no quisiera, sin embargo, disolverse, es decir, pasar al estado natural (estado bastante peor todavía que el precedente, puesto que está falto de toda justicia exterior), y no quisiera sobre todo embotar la sensibilidad del pueblo con un espectáculo sangriento, el soberano debe tener entonces el derecho de manifestar al juez este caso de necesidad (*casus necessitatis*), y de dar una sentencia que aplique otra pena que la de muerte, por ejemplo, la deportacion, conservando así la vida de la multitud. Pero esta conmutacion de pena, no puede te-

ner lugar segun una ley pública, sino solamente por un decreto superior, es decir, por un acto del derecho de majestad, acto que no puede remitir la pena más que en casos particulares solamente.

El marqués de Beccaria por un sentimiento de humanidad mal entendido (*compassibilitas*), ha pensado contrariamente á esta opinion, que toda pena de muerte es *injusta* por la razon de que no puede, segun él, estar comprendida en el contrato civil primitivo; y esto, porque hubiera sido preciso que cada uno hubiese consentido en perder la vida, si por acaso llegase á matar á algun ciudadano. Ahora bien, dice, este consentimiento es imposible, atendido que nadie puede disponer de su propia vida. Todo esto no es más que sofisma y falsa concepcion del derecho.

Nadie es castigado por haber querido la *pena*, sino por haber querido la *accion punible*; porque, si sucede á alguno lo que quiere, no puede ser esto una pena, y es imposible querer ser castigado.—Decir, Yo quiero ser castigado si mato á alguno, es decir: Me someto con todos los demás ciudadanos á las leyes, que naturalmente serán leyes penales, si hay culpables en el pueblo. Yo, como colegislador que decreta la *ley penal*, no puedo ser la misma persona que como súbdito se encuentra castigado segun la ley; porque en esta última cualidad, es decir, como culpable, es imposible que yo tenga voto en la confeccion de las leyes (el legislador es santo).



Cuando, pues, aplico una ley penal contra mí como culpable, es en mí (*homo noumenon*) una pura razon jurídicamente legislativa, la que me somete

á la ley penal como persona capaz de delinquir, y por consiguiente, como otra persona (*homo phænomænon*) con todos los hombres reunidos civilmente. En otros términos: no es el pueblo (cada uno de los individuos que le compone), sino el tribunal (la justicia pública), por consiguiente, otro que el malhechor, quien pronuncia la pena de muerte; y el contrato social no contiene en manera alguna la promesa de hacerse castigar, y por consiguiente, de disponer de sí mismo y de su vida. Porque, si la promesa del *criminal*, de *querer* dejarse castigar, debiera servir de base al derecho de castigar, sería menester tambien dejar al culpable el derecho de reconocerse digno de pena, siendo así su propio juez.—El punto capital del error (πρῷτον ψεῦδος) de este sofisma, consiste en que el juicio propio del culpable (juicio que debe atribuirse á su razon) de deber ser privado de la vida, es mirado como una resolucion de la *voluntad* de privarse él mismo de la vida, y representa así reunidos en una sola y misma persona la ejecucion y el juicio del derecho.

Hay, sin embargo, dos crímenes dignos de muerte respecto de los cuales puede dudarse si tiene derecho la legislacion para aplicar esta pena. El sentimiento del honor conduce á los dos. Trátase del *honor del sexo* y del *honor militar;* verdadero honor que conviene á estas dos clases de personas como un deber. El primer delito es el *infanticidio* (*infanticidium maternale*); el segundo *la muerte de un compañero de armas* (*commilitonicidium*), el *duelo*.—Puesto que la legislacion no puede bor-

rar la mancha de una maternidad fuera de matrimonio, así como tampoco la que por sospecha de cobardía recae sobre un oficial subalterno, que no opone á la afrenta recibida una fuerza personal superior al temor, á la muerte; parece que el hombre se encuentra en el estado natural y que el *homicidio* que en este caso, ni aun deberia llamarse *homicidio* (*homicidium dolosum*) merece en ambos casos ser castigado, pero no puede ser castigado de muerte por el poder supremo. El niño nacido fuera de matrimonio es un niño fuera de la ley (porque aquí ley quiere decir matrimonio); por consiguiente es un niño nacido fuera de la proteccion de la ley. Se ha insinuado en la república como una mercancía prohibida, de suerte que la república puede muy bien ignorar su existencia, puesto que no hubiera debido razonablemente existir así. Su destruccion y la ignominia de la madre que lo ha concebido fuera de matrimonio pareceria no poder ser objeto de ninguna ley.—El oficial subalterno que recibe una afrenta se vé obligado por la opinion pública de los de su profesion á hacerse dar una satisfaccion, no por la ley ante los tribunales, sino en un *combate singular*, en el cual se expone él mismo á perder su vida para dar prueba de valor como de la cosa sobre que reposa esencialmente el honor de su profesion, aun cuando debiera resultar la muerte de su adversario. Esta muerte así recibida en un combate que tiene lugar públicamente y con consentimiento de ambas partes, aunque tambien á su pesar, no puede llamarse un *homicidio* (*homicidium dolosum*). *Quid juris*,

pues en estos dos casos (por lo que respecta á la justicia criminal)?—Esta justicia se encuentra aquí colocada en el muy grave compromiso ó de declarar por la ley vana é inútil la nocion del honor (que no es aquí una opinion errónea), y de castigarlo de muerte, ó de librar este crímen de la pena que merece, y de ser así cruel ó indulgente hasta la debilidad. La solucion de esta dificultad es la siguiente. El imperativo categórico de la justicia criminal (la muerte injusta de otro debe ser castigada por la muerte) conserva su fuerza; pero el error de la legislacion misma (por consiguiente tambien de la constitucion civil) como bárbara y grosera todavía es que los móviles del honor en el pueblo (subjetivamente) no quieren ponerse de acuerdo con las reglas que son (*objetivamente*) conformes á su objeto; tanto que la justicia pública que parte del Estado, se convierte en *injusticia* con relacion á la justicia que parte del pueblo.

II.

El *derecho de perdonar* al culpable (*aggratiandi*), de mitigar su pena ó de perdonarle enteramente, es de todos los derechos del soberano, aquel que dá más brillo á su grandeza y en cuyo ejercicio puede tambien cometer una grande injusticia. Respecto de los crímenes de los súbditos de unos contra otros, el derecho de gracia no toca al soberano porque entonces la impunidad del crímen seria una gran injusticia cometida contra los súbditos lesionados. El soberano, no puede, pues, indultar más

que en el caso en que la lesion se haya hecho á *él mismo* (en los crímenes de lesa majestad). Y en este caso tampoco tendria derecho, si la impunidad pudiese ser peligrosa á la seguridad pública.—Este derecho es el único digno del nombre de derecho majestático.

De la relacion jurídica de un ciudadano con su patria y con el extranjero.

§ L.

El *país (territorium)* cuyos habitantes son conciudadanos de una misma república por una constitucion ya existente, es decir, sin que sea necesario ningun acto de derecho particular (y por consiguiente conciudadanos de nacimiento) se llama *patria*. El país en que no existe constitucion ni aun en vías de formacion, es un *país extranjero*; y este país, cuando hace parte de una dominacion territorial en general, se llama provincia (en el sentido que los Romanos daban á esta voz); y, *no siendo* esta provincia sin embargo, una parte conjunta del imperio (*imperii*), como lugar de *residencia* (*sedes*) de conciudadanos, sino solamente una *posesion* de este país á título de dependencia ó de *corte inferior*, debe honrar al territorio del Estado dominante como *país soberano* (*regia dominia*).

1.° El *súbdito* (considerado tambien como ciudadano) tiene elderecho de emigrar y no puede ser

tenido como propiedad por el Estado. No puede, sin embargo, exportar más que sus bienes muebles pero no los inmuebles; lo que sin embargo tendria lugar, si tuviese el derecho de vender las fincas que posea hasta aquel momento y de llevarse consigo el precio.

2.° El *príncipe* tiene el derecho de acoger á los extranjeros que vienen á su país y de favorecer su establecimiento (colonias), aún cuando los indígenas no lo miren con buenos ojos, con tal que su propiedad territorial no sufra por esto disminucion.

3.° El príncipe goza tambien del derecho de *relegar* á una provincia de un país extranjero, al súbdito culpable de un crímen, que hace perjudicial al Estado su sociedad con los demás ciudadanos, y donde este súbdito no gozará de ningun derecho civil, esto es, de condenarle á la *deportacion*.

4.° El príncipe tiene tambien el derecho de desterrar (*jus exilii*) en general, es decir, de enviar á un país lejano cualquiera al malhechor que rehusando toda proteccion se encuentra proscrito de los confines del reino á que pertenecia primeramente.

§ LI.

Los tres poderes en el Estado, que derivan de la nocion de *república* en el sentido más lato, no son más que las relaciones de la voluntad colectiva del pueblo. Estas relaciones derivan *á priori* de la razon, y constituyen la Idea pura de un soberano en general, idea que tiene una realidad objetiva, prác-

tica. Pero este jefe (el soberano) no es todavía más que un *ser de razon* (que representa al pueblo entero) mientras no es una persona física investida del poder público superior y que dá á esta idea su eficacia sobre la voluntad del pueblo. Ahora bien; se puede imaginar la relacion de esta idea á la voluntad del pueblo de tres maneras diferentes: segun que *uno solo* manda á todos, ó que *algunos* iguales entre sí mandan reunidos á todos los demás, ó que *todos* juntos mandan á *cada uno*, y por consiguiente cada uno á sí mismo. Es decir, que hay tres formas de gobierno: la *autocracia*, la *aristocracia* y la *democracia*. La palabra *monarquía*, tomada por autocracia, parece convenir poco á la idea que se quiere expresar.

El *monarca* es el depositario del poder *soberano*, mientras que *la autocracia ó mando por sí mismo* se dice del que retiene todos los poderes; este es el soberano, aquel solamente su representante.—Es fácil ver que la forma de gobierno autocrático es *la más sencilla*; no consiste más que en la relacion de uno solo (el rey) al pueblo, un solo hombre por consiguiente es el legislador. Pero la forma aristocrática está ya *compuesta* de dos relaciones, á saber; de la relacion de los grandes (como legisladores) entre sí para constituir el soberano, y de la relacion del soberano al pueblo. Y la forma democrática es la ménos sencilla de todas; se compone primeramente de las voluntades de todos para formar el pueblo, luego de la voluntad de los ciudadanos para formar la república, y por fin de la voluntad de la república para formar el príncipe que resulta

de esta voluntad colectiva (1). En cuanto á la administracion de justicia en el Estado, la forma más sencilla es sin duda la mejor; pero respecto al *derecho*, esta administracion es muy peligrosa para el pueblo, porque se inclina mucho al despotismo. La máxima racional es sin duda el simplificar la máquina social por leyes represivas, como cuando todo el pueblo es pasivo y obedece á uno solo que está por encima de todos; pero no hay allí súbditos como *ciudadanos*. En cuanto al consuelo con que el pueblo debe contentarse por toda garantía, á saber: que la monarquía (propiamente la autocracia) es la mejor forma de gobierno, *si el monarca es bueno* (es decir, no solamente si quiere el bien, sino tambien si sabe en qué consiste), no es más que una sentencia tautológica que no significa otra cosa sino que la mejor constitucion es la *que hace* del administrador de la cosa pública el mejor gobierno; lo que quiere decir que la mejor constitucion, es la mejor constitucion.

§ LII.

En vano se buscan *los orígenes históricos* de este mecanismo; es decir, que no se puede remontar al principio de la formacion de las sociedades (puesto que los salvajes no redactan su sumision á la ley, y que la naturaleza inculta de estos hombres in-

(1) No hago aquí mencion alguna de la alteracion de estas formas por hombres poderosos, que se apoderan indebidamente del poder (de la *oligarquía* y de la *oclocracia*), ni de las constituciones civiles que se llaman mixtas, porque nos llevaria demasiado lejos.

duce á creer que han sido primeramente sometidos por la fuerza). Pero seria un crimen emprender esta investigacion para, en todo caso, prevalerse de ella y cambiar por la fuerza la constitucion existente. Semejante cambio deberia operarse por el pueblo reunido al efecto, es decir, por la vía legal. Pero una sedicion bajo una constitucion existente es el trastorno de todas las relaciones civiles jurídicas, y por consiguiente de todos los derechos; es decir, que no es un cambio de la constitucion civil, sino su disolucion. Y entonces una transicion á otra mejor, no es una metamórfosis, sino una palingenesia que exije un nuevo pacto social, sobre el cual el precedente ya destruido no puede tener ninguna influencia.—Debe ser permitido, sin embargo, al soberano cambiar la constitucion existente, si fuese poco conforme á la Idea de un contrato primitivo, así como tambien hacer respetar la que conduce esencialmente al pueblo á constituirse en ciudad. Pero este cambio no puede consistir en hacer pasar al Estado de una de las tres formas de gobierno á cualquiera de las otras dos; por ejemplo, en la unanimidad de la aristocracia para someterse á la autocracia ó convertirse en democracia, y recíprocamente, porque el soberano no tiene el derecho de someter á su capricho al pueblo á una constitucion cualquiera ni aun democrática; podria con esto hacer una injusticia al pueblo, porque el pueblo tal vez no quisiera esta forma de gobierno y encontrase preferible una de las otras dos.

Las formas de un gobierno no son mas que la carta *(littera)* de la legislacion primitiva en el es-

tado civil. Pueden, pues, durar tanto tiempo, cuanto forman parte del mecanismo de la constitucion civil á favor de una antigua costumbre (por consiguiente de una manera completamente subjetiva). Pero el *espíritu* de este pacto original *(anima pacti originarii)*, comprende la obligacion en que está el poder constituyente de adaptar á esta Idea el *modo de gobierno*; y así, en el caso en que la cosa no pueda hacerse de una vez, modificarse insensiblemente y sin cesar de tal manera que se ponga en armonía en *su modo de accion* con la única constitucion justa, á saber: una república. Estas antiguas formas empíricas de hecho, que no servian mas que para obtener *la sumision* del pueblo, se resuelven en la forma primitiva (racional) única, que hace de la *libertad* un principio, y aun una condicion de toda la limitacion necesaria á una constitucion jurídica en el sentido propio de la palabra ciudad, y que acabará por conducir á este resultado literalmente. Tal es la única constitucion permanente, aquella en que la ley reina por sí misma y no depende de ninguna persona particular; tal es el último término del derecho público, el estado en el cual únicamente lo Suyo puede ser atribuido *perentoriamente* á cada uno. Al contrario, mientras estas formas de gobierno, tan diferentes en cuanto á la letra, deban representar personas morales revestidas del poder soberano, es menester reconocer que no puede haber más que un derecho interno *provisional* para la sociedad civil, pero absolutamente ningun estado jurídico de la misma.

Toda verdadera república es y no puede ser mas que un *sistema representativo* del pueblo instituido en nombre del mismo, para proteger sus derechos por diputados de su eleccion. Pero en cuanto el soberano se hace representar en persona (sea rey, órden de los nobles ó todo el pueblo, la union democrática); en este caso el pueblo reunido *representa* no solamente al príncipe, sino que él mismo lo *es* tambien; porque en él reside originariamente el soberano, poder del cual deben emanar todos los derechos de los particulares como simples súbditos (en todo caso como funcionarios públicos); y la república, una vez establecida, no está ya en la necesidad de soltar las riendas del gobierno para entregarle á los que habian gobernado anteriormente, y que por ahora podrian destruir de nuevo con su voluntad absoluta todas las leyes nuevas.

Observacion. Fué por consiguiente una gran falta de juicio por parte de un gran soberano de nuestro tiempo, para salir del embarazo de una deuda pública llamar al pueblo para que cargase con este peso y se lo repartiera como tuviese por conveniente. El pueblo recibió por este hecho el poder legislativo, no solamente respecto del impuesto, sino tambien con relacion al gobierno, es decir, para impedir nuevas deudas por la prodigalidad ó la guerra. El poder del monarca, pues, concluyó, desapareció (no meramente se suspendió) y pasó al pueblo, á la voluntad legisladora á quien ahora lo mio y lo tuyo de cada uno se encuentra sometido. Y no se puede decir que debiera entenderse por

esto una promesa tácita, y sin embargo casi contractual, de parte de la asamblea nacional de no constituirse como soberana, sino solamente de administrar los negocios del soberano como tal y de devolver, despues de cumplida su tarea, al monarca las riendas del gobierno, no; tal pacto seria por sí mismo nulo y de ningun efecto. El derecho de la legislacion suprema en el Estado no consiste en un derecho enajenable, sino en un derecho enteramente personal. El que le posee, puede solo mandar por la libertad universal del pueblo sobre el pueblo, pero no sobre esta misma voluntad que es el primer fundamento de todos los pactos públicos. Un contrato, que obligase al pueblo á ceder su poder, no le convendria como poder legislativo, y sin embargo le ligaria; lo cual repugna, segun el principio de que nadie puede servir á dos amos á un tiempo.

DERECHO PÚBLICO.

SECCION SEGUNDA.

DEL DERECHO DE GENTES.

§ LIII.

Los hombres que constituyen un pueblo pueden ser considerados como indígenas, segun la analogía de la propagacion, ó como nacidos de una *misma fuente*, aun cuando no lo sean en realidad; pero sin embargo en el sentido intelectual y jurídico son mirados como nacidos de una madre comun (la república), y formando todos juntos una misma familia (*gens*, *natio*), cuyos miembros (los ciudadanos) son del mismo orígen y no se mezclan con sus vecinos que podrian vivir al lado de los primeros en el estado natural, aunque los que viven así (los salvajes) se creen á su vez superiores á los demás á causa de la libertad sin órden, de las leyes que han escogido formando pueblos pero no repúblicas. El derecho de las ciudades ó de los Estados en relacion entre sí, derecho que se llama bastante impropiamente *derecho de los pueblos ó de gentes*, y que deberia más bien llamarse derecho público

de los Estados (*jus publicum civitatum*), es ahora el que tenemos que examinar bajo el nombre de derecho de gentes. Se trata aquí de una nacion considerada como una persona moral respecto de otra nacion en el estado de libertad natural, por consiguiente tambien en el estado de guerra contínuo; y entonces el problema por resolver se refiere: 1.° al derecho antes de la guerra; 2.° al derecho durante la guerra; 3.° al derecho de obligarse mútuamente á salir de este estado de guerra, y por consiguiente á establecer una constitucion que funde una paz perpétua, es decir, el derecho *despues* de la guerra. Toda la diferencia entre los hombres considerados individualmente en el estado natural (ó entre las familias consideradas entre sí, bajo el mismo punto de vista), y los pueblos tales como nosotros los miramos aquí, es que en el derecho de gentes es necesario considerar no solamente la relacion de un cierto Estado á otro en general, sino tambien la de cada particular de un Estado respecto de los otros particulares de otro Estado, así como respecto de todo este otro Estado mismo. Pero esta diferencia, tocante al derecho de los individuos en el puro estado natural, no debe ser determinada más que partiendo de la nocion de este mismo estado.

§ LIV.

Los elementos del Derecho de gentes son: 1.° que las ciudades, los Estados considerados en sus relaciones mútuas externas (como los salvajes sin

leyes), están naturalmente en un estado no jurídico; 2.° que este es un *Estado* de guerra (del derecho del más fuerte) aunque no haya en realidad siempre guerra y siempre hostilidad. Esta posicion respectiva (cuando uno y otro pueblo no quieren nada mejor) aunque de hecho no ocasione ninguna injusticia para nadie, es en sí misma sin embargo, muy injusta, y los Estados limítrofes entre sí están obligados á salir de ella; 3.° que es necesario que haya un pacto internacional concebido segun la idea de un contrato social primitivo y por el cual los pueblos se obliguen respectivamente á no inmiscuirse en las discordias intestinas unos de otros; pero garantizándose mútuamente de los ataques extranjeros; 4.° que sin embargo la alianza no debe suponer ningun poder soberano (como en una constitucion civil), sino solamente una *Federacion*, á la cual se pueda renunciar siempre, y que deba ser renovada de tiempo en tiempo;—Derecho subsidiario (*insubsidium*) á otro derecho primitivo á saber: el de evitar el estado de guerra con aquellos que son nuestros aliados (*fœdus amphyctionum*).

§ LV.

Con este derecho primitivo de las ciudades libres unas respecto á otras de hacerse la guerra en el estado natural, (para establecer un estado aproximado al estado jurídico), se suscita primeramente la cuestion de saber: si el Estado tiene el derecho *sobre sus propios súbditos* de hacerles servir

en la guerra contra otros Estados, de emplear sus bienes, su vida misma ó de ponerlas en riesgo; de tal manera que no dependa de su propia voluntad el partir ó no para la guerra, sino que pueda compelerles la órden suprema del príncipe?

Este derecho parece poder deducirse fácilmente del de hacer cada cual su voluntad, en lo suyo. Ahora bien, todo lo que cualquiera ha *hecho* en cuanto á la sustancia es su propiedad indudable.—Esto es una deduccion tal como la haria un simple jurista.

Hay en un país toda clase de *productos naturales* de los que una *multitud* sin embargo debe ser mirada al mismo tiempo como *obras* (*arte facta*) del Estado, porque el país no las produciría en tan gran número si no hubiese una sociedad civil, un verdadero gobierno que tuviera el poder en sus manos, y si los habitantes estuviesen en el estado natural.—Las gallinas (la especie más útil de volatería), las ovejas, los cerdos, los bueyes, etc., no se encuentran en el país que habito ó se encontrarian en muy pequeño número, sea por falta de alimento ó á causa de los animales feroces, si no hubiese una administracion que garantizase la adquisicion y la posesion á sus habitantes. Preciso es decir otro tanto del número de hombres, el cual, como sucede en los desiertos de América, y aún suponiéndoles una gran industria (que no tienen) nunca podria ser considerable. Los habitantes escasearian, en razon á que ninguno podria extenderse mucho con sus criados en un terreno siempre expuesto á ser devastado por salvajes y por

fieras; este terreno, por consiguiente, no produciría los alimentos necesarios para el número de hombres que hoy existen en un país dado.—Así, pues, como las plantas (por ejemplo, las patatas), y los animales domésticos, en cuanto á su abundancia, son *obra* del hombre, que puede emplearlos, consumirlos (matarlos); parece, pues, del mismo modo que podríamos decir, que el príncipe en un Estado tiene el derecho de emplear sus vasallos en la guerra, puesto que en gran parte son obra suya; de modo que dispondria de ellos para la caza y para el combate, como para una expedicion de recreo. Pero esta razon de derecho (que pudiera vagamente ocurrirse á los monarcas) solo tiene valor respecto de los animales, los cuales pueden ser propiedad del hombre; pero de ningun modo puede aplicarse el hombre mismo, sobre todo como ciudadano. El ciudadano debe ser considerado siempre en el Estado como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento sino como fin en sí mismo) y debe, por consiguiente, consentir libremente la guerra por medio de sus delegados, no solo en general, sino en cada declaracion de guerra particular. Bajo esta condicion restrictiva únicamente, es como la ciudad puede decretar su servicio de guerra.

Hemos deducido, pues, este derecho del *deber* del príncipe respecto de sus súbditos (y no recíprocamente). Debe suponerse que el pueblo ha votado por la guerra; y en este caso aunque pasivo (dejando disponer de él) es, sin embargo, activo y representa al soberano.

§ LVI.

Las ciudades en su estado natural respectivo tienen el *derecho de hacer la guerra*, como un medio lícito de sostener su derecho por la *fuerza*, cuando creen haber sido lesionadas, puesto que esta revindicacion no puede en el caso presente realizarse por medio de un *proceso* (único medio de regular los intereses en el estado jurídico).— Además de la lesion activa (la primera agresion, la cual es diferente de la primera hostilidad) hay que distinguir la *amenaza*. Esta puede consistir en *preparativos* anticipados, lo cual dá el derecho de *prevenirse* (*jus præventionis*), ó simplemente en un aumento *formidable* (*potentia tremenda*) en el poder de un Estado inmediato, que aumenta por incorporaciones de territorio. Este aumento es una lesion á los pueblos inmediatos ménos poderosos, por el solo hecho de su situacion respectiva, sin necesidad de que por parte de esta potencia se produzca un *acto de dominacion*; motiva, pues, suficientemente el ataque en el estado de naturaleza. Este es el fundamento del derecho de equilibrio de los Estados próximos.

La *lesion activa* de un pueblo contra otro da á este último el derecho de hacer la guerra al primero. Este derecho consiste en exigir satisfaccion y usar de represalias (*retórsio*), sin buscar la reparacion por vías pacíficas. La guerra, hecha sin prévia *declaracion*, se parece mucho en cuanto á la forma á las represalias. Porque, si se quiere encon-

trar un derecho en el estado de guerra, es preciso entender algo análogo á un contrato, á saber la *aceptacion* de la declaracion de la otra parte, de modo que se pretenda por una y otra parte revindicar su derecho por medio de las armas.

§ LVII.

El derecho *durante la guerra* es una parte del derecho de gentes que está sujeta á grandes dificultades, aun para formarse una simple nocion de él, y para concebir una ley en este estado privado de leyes (*inter arma silent leges*), sin incurrir en contradiccion; porque estas leyes deberian ser: hacer la guerra segun principios tales, que sea siempre posible salir de este estado natural de los pueblos (en su relacion mútua externa) y entrar en un estado jurídico.

Ninguna guerra de pueblo á pueblo libre puede ser *penal* (*bellum punitivum*). Porque la pena solamente puede imponerse por un superior que manda á un inferior; y esta no es la relacion de los Estados entre sí.—Tampoco puede ser una guerra de *exterminio* (*bellum internecinum*) ni una guerra de *conquista* (*bellum subjugatorium*), la cual seria la extincion moral de la ciudad (cuyo pueblo habria de confundirse con el pueblo vencedor, ó caer en servidumbre). No porque este medio extremo, á que un pueblo puede verse reducido para conseguir el estado de paz, sea esencialmente contrario al derecho de un Estado, sino porque la Idea del derecho de gentes implica en sí puramente la

nocion de antagonismo segun principios de libertad exterior, para mantenerse en su propiedad y no para adquirir; semejante manera de adquirir, por aumento de poder de un Estado, podria ser peligroso para otro.

Toda especie de medios de defensa es permitida al Estado atacado, excepto aquellos cuyo uso incapacitaria á sus individuos para ser ciudadanos; porque se harian por su uso incapaces de valer como persona (moral) en la relacion de pueblo á pueblo, segun el derecho de gentes; es decir, que serian incapaces de entrar con los demás en participacion de derechos iguales. Entre los medios prohibidos se cuentan: servirse de sus propios súbditos para espiar; servirse de ellos ó de extraños para asesinar, envenenar (entre estos pueden muy bien clasificarse los arcabuceros que esperan en emboscada al enemigo), ó aun únicamente para difundir falsas noticias; en una palabra, el emplear medios fraudulentos, que matarian la confianza necesaria para fundar una paz duradera. Es lícito en la guerra imponer al enemigo vencido suministros y contribuciones, pero no saquear al pueblo, es decir, arrebatar á los particulares sus bienes, á no ser por *requisiciones* con motivo de deudas, á fin de que despues de la paz el peso se reparta convenientemente sobre el país ó sobre la provincia; en otro caso seria un acto de bandolerismo, porque quien ha hecho la guerra no es el pueblo vencido, sino el Estado bajo el cual este se hallaba, el cual ha hecho la guerra *en su nombre*.

§ LVIII.

El derecho *despues de la guerra*, es decir, en el momento del tratado de paz y con relacion á las consecuencias de este tratado, consiste en que: el vencedor impone las condiciones bajo las cuales acostumbran celebrarse los *tratados* y la paz con los vencidos, y no las condiciones que pudieran resultar de no sé qué derecho fundado en la lesion que pretendiera haber recibido, pero apoyado principalmente en su fuerza. El vencedor no puede, pues, exigir que se le reembolsen los gastos de guerra, porque esto seria declarar injusta la guerra de su adversario; y aunque esto pueda pensarse, el vencedor no debe decirlo, porque esto seria declarar que hace una guerra penal, con lo cual incurriria en nueva injusticia con el vencido.

A este derecho pertenece tambien el cambio de prisioneros (sin pago de rescate) sea cual fuere su número.

Los individuos de un Estado vencido no pierden por la conquista del país su libertad civil, de modo que puedan ser tratados como colonos ó reducidos á cautividad; porque en este caso la guerra habria sido penal; lo cual repugna.—Una colonia ó provincia es un pueblo que, ciertamente, tiene su constitucion propia, su legislacion, su territorio, y respecto del cual los que pertenecen á otro Estado son extranjeros, pero sobre el cual sin embargo otro Estado ejerce poder soberano. Este último Estado se llama *metrópoli*; tal fué *Atenas*

respecto de diferentes islas, y hoy la Inglaterra, respecto de la Irlanda. El Estado colonial reconoce la soberanía del otro, pero se gobierna por sí mismo, por su propio Parlamento, á lo más bajo la presidencia de un virey (*civitas hybrida.*)

Con mayor razon la *servidumbre* y su legitimidad no pueden resultar de la dominacion de un pueblo sobre otro por la guerra; para esto habria que suponer una guerra penal. La servidumbre no puede en ningun caso ser hereditaria; sería absurda, porque la culpabilidad de uno no puede trasmitirse hereditariamente.

La nocion de tratado de paz implica la de *amnistía*.

§ LIX.

El *Derecho de la paz*, es: 1.°, el derecho de permanecer en paz, si hay guerra en territorio próximo, ó el derecho de la *neutralidad*; 2.°, de obtener seguridad de la *continuacion* de la paz concertada, es decir, el derecho de garantía; 3.° la *union* mútua (la alianza) para el afianzamiento de varios Estados, para *defenderse* en comun, ya contra los extranjeros, ya contra los movimientos interiores que pudieran sobrevenir; pero no una alianza ofensiva y de engrandecimiento exterior.

§ LX.

El derecho de un Estado contra un enemigo *injusto* no tiene límites (entiéndase en cuanto á la

cualidad, pero no en cuanto á la cantidad ó al grado). Es decir, que un Estado ofendido no tiene el derecho de emplear todos los medios, de que pueda echar mano, para defenderse, sino solamente los que son absolutamente permitidos.—Ahora bien, ¿en qué, segun las nociones del derecho de gentes (en el cual, como en el estado natural, cada Estado es juez en su propia causa) puede un *enemigo* ser injusto? Siempre que su voluntad públicamente expresada (de palabra ó por obra) revela una máxima que, tomada como regla general, haria imposible el estado de paz entre las naciones, y las mantendria por lo tanto indefinidamente en el estado de naturaleza unas respecto de otras. Esto constituye una infraccion de los tratados públicos; puede suponerse que en ellos están interesados todos los pueblos, cuya libertad queda de hecho amenazada; lo cual les obliga ó cuando ménos les induce á coaligarse contra semejante desórden para impedir su reproduccion. Pero no pueden sin embargo *repartirse el país agresor*, para destruirle en cuanto de ellos dependa, borrándole políticamente de la haz de la tierra; esto seria una injusticia contra el pueblo que no puede perder su derecho primitivo de reunirse en sociedad. Pero tienen el derecho de imponerle una nueva constitucion que, por su naturaleza, sea desfavorable á la inclinacion á la guerra.

Por lo demás, la expresion: Enemigo injusto en el estado natural es un *pleonasmo*; porque el estado natural es ya por sí un estado de injusticia. Enemigo justo seria aquel al cual mi resistencia

fuera injusta; en cuyo caso no seria mi enemigo.

§ LXI.

Puesto que el estado natural de los pueblos, como el de los hombres en particular, debe abandonarse para entrar en un estado legal,—antes que esto suceda, todo derecho de los pueblos, todo Mio y Tuyo exterior de los Estados, que por la guerra puede adquirirse ó conservarse, es únicamente *provisional;* no puede tener valor *perentorio*, ni convertirse en un verdadero *estado de paz* más que en la *union universal de las ciudades* (análogamente á los medios que un pueblo emplea para llegar á ser un Estado). Pero, como una extension demasiado grande de la ciudad de pueblos en la superficie del globo haria imposible su gobierno, y por lo tanto la proteccion de cada miembro de esta ciudad universal, puesto que se encontrarian muy diseminados, muy lejos unos de otros, no se forman más que corporaciones parciales, lo cual ocasiona un nuevo estado de guerra. Así una *paz perpétua* (último fin de todo derecho de gentes) es sin duda una idea impracticable. Pero los principios políticos que tienden á realizar estas reuniones de ciudades, como para favorecer la *aproximacion* sin fin á este estado de paz perpétua, no son imposibles; y, como esta aproximacion es una cuestion fundada en el deber, y por lo tanto tambien en el derecho de los hombres y de los Estados, es sin duda practicable.

Esta *alianza* de algunos *Estados*, para conser-

var la paz, puede llamarse el *congreso permanente*, en el que todo Estado próximo puede libremente ingresar; lo cual (al ménos en cuanto á las formalidades del derecho de gentes respecto de la conservacion de la paz) se ha verificado en la primera mitad de este siglo en la Asamblea de los Estados generales en la Haya, ante los cuales llevaron sus quejas sobre las hostilidades recíprocamente cometidas los ministros de la mayor parte de las Córtes de Europa y aun de las más pequeñas repúblicas, haciendo así de toda la Europa una confederacion que tomaron por árbitro de sus contiendas políticas. Más tarde el derecho de gentes, relegado á las escuelas, desapareció de los gabinetes, ó fué encomendado á la oscuridad de los archivos, bajo forma de deducciones, despues de haber hecho ya uso del derecho de la fuerza.

Pero en un *congreso* de varios Estados no se trata mas que de una union arbitraria, *disoluble* en todo tiempo, y no de una union (como la de los Estados de América) fundada en una constitucion pública, y por consiguiente, indisoluble. Sólo de esta manera puede hacerse realizable la Idea de la fundacion de un derecho de gentes, en cuyo nombre se decidieran los intereses internacionales á la manera civil, es decir, en forma de proceso, y no de una manera bárbara (como los salvajes).

DERECHO PÚBLICO.

SECCION TERCERA.

DERECHO COSMOPOLÍTICO.

§ LXII.

Esta Idea racional de una comunidad *pacífica* perpétua de todos los pueblos de la tierra (aun cuando todavía no sean amigos), entre los cuales pueden establecerse relaciones, no es un principio filantrópico (moral), sino un principio de *derecho*. La naturaleza ha encerrado á todos los hombres juntos por medio de la forma redonda que ha dado á su domicilio comun (*globus terraqueus*), en un espacio determinado. Y, como la posesion del suelo, sobre el cual está llamado á vivir el habitante de la tierra, no puede concebirse más que como la posesion de una parte de un todo determinado, por consiguiente, de una parte sobre la cual cada uno de ellos tiene un derecho primitivo, todos los pueblos están *originariamente* en comunidad del suelo; no en comunidad *jurídica* de la posesion (*communio*), y por tanto de uso ó de propiedad

de este suelo; sino en *reciprocidad de accion* (*commercium*) físico posible, es decir, en una relacion universal de uno solo con todos los demás (relacion que consiste en *prestarse* á un *comercio* recíproco); y tienen el derecho de hacer el ensayo, sin que por ello pueda un extranjero tratarlos como á enemigos.—Este derecho, como la union posible de todos los pueblos, con relacion á ciertas leyes universales de su comercio posible, puede llamarse *derecho cosmopolítico* (*jus cosmopoliticum*).

A primera vista parece que los mares interrumpen la comunicacion entre los pueblos; y sin embargo, la navegacion es el medio natural más favorable á sus relaciones. Y estas relaciones pueden ser tanto más activas, cuanto más próximas están las costas (por ejemplo, en los mares Mediterráneos). Pero la frecuentacion de estas costas, y, sobre todo, los establecimientos fundados para reunirlos despues á la metrópoli, ocasionan que la violencia y los males sufridos en un punto de nuestro globo se propaguen por todo él. Sin embargo, este inconveniente posible no puede privar del derecho cosmopolítico de *ensayar* la sociedad con todos, y de *recorrer* con este intento todos los países de la tierra, aun cuando no haya derecho á establecerse (*jus incolatûs*) en el territorio de otra nacion más que mediante un contrato particular.

Pero puede preguntarse si un pueblo tiene el derecho de fundar un establecimiento (*accolatus*) en un país recientemente descubierto, sin contar con el consentimiento de los indígenas?

Si los descubridores se instalan á tal distancia

de los primitivos ocupantes que ninguno de ellos perjudica á los demás por el uso del territorio, el derecho es incontestable. Si por el contrario, los indígenas son pastores ó cazadores (como los Hotentotes, los Tongos, y la mayor parte de los pueblos de América), lo cual exige para su mantenimiento grandes extensiones de tierra desiertas, no es lícito establecerse en su proximidad más que en virtud de un contrato; y en este contrato no ha de abusarse de la ignorancia para obtener de estos habitantes la cesion de sus tierras, aun cuando pueda demostrarse con razones bastante especiosas que una usurpacion (una injusticia) de esta especie es ventajosa para el mundo en general, ya por la cultura de estos pueblos groseros (pretexto con el cual *Busching* pretende excusar la introduccion sangrienta de la religion cristiana en Alemania), ya porque de esta manera se encontraba un medio de limpiar la metrópoli de hombres depravados, ó ya porque estos pudieran corregirse, en sí ó en su posteridad, trasportándolos á otra parte del mundo, (como á la Nueva-Holanda). Todas estas intenciones con pretension de buenas no pueden eximirse de la mancha de la injusticia de los medios empleados para su ejecucion.—A esto se arguye que con tales escrúpulos para emplear la fuerza en el establecimiento del estado legal, tal vez hoy estaria aún toda la tierra en el estado natural, ó no jurídico. Pero esta razon no tiene más valor para destruir el derecho, que este otro pretexto de los revolucionarios: corresponde al pueblo, cuando la constitucion es mala, reformarla por la fuerza, y en general, es

lícito ser por un momento injusto para fundar enseguida con más seguridad el reinado y la prosperidad de la justicia.

CONCLUSION.

Cuando uno no puede demostrar que una cosa es, debe tratar de probar que no es; si no consigue ni lo uno ni lo otro (lo cual sucede muchas veces), puede aún investigar si le *importa adoptar* (*hipotéticamente*) una ú otra de estas opiniones, ya bajo el punto de vista teórico, ya bajo el práctico; es decir, ó solamente para explicarse un cierto fenómeno (por ejemplo, para un astrónomo la revolucion y la fijeza de los planetas),—ó para lograr un cierto fin, el cual es ó *pragmático* (simplemente técnico), ó *moral*, es decir, tal que sea un deber proponerse este fin como máxima de accion.—Es evidente que la *suposicion* de la posibilidad de conseguir este fin, suposicion que consiste en un juicio teórico y problemático, no es un deber: no hay ninguna obligacion de creer que lo sea; pero la obligacion consiste en obrar segun la Idea de este fin, aun cuando no hay la más ligera verosimilitud teórica de que pueda ser alcanzado, á ménos de que esté demostrada su imposibilidad.

Ahora bien; la razon moralmente práctica pronuncia este *veto* irresistible: *No debe haber ninguna guerra*, ni entre Tú y Yo en el estado natural, ni entre nosotros como pueblos que, constituidos legalmente en nuestro interior, estamos sin embar-

go en un estado extra-legal exteriormente ó en nuestras mútuas relaciones, porque el derecho no debe buscarse por medio de la guerra. Por consiguiente no se trata de saber si la paz perpétua es posible en realidad ó no lo es, ni si nos engañamos en nuestro juicio práctico cuando opinamos por la afirmativa, sino que debemos proceder como si este supuesto, que tal vez no se realizará, debiera no obstante realizarse, y tratar de establecerle entre nosotros, dando la constitucion (tal vez el republicanismo de todos los Estados en conjunto y en particular) que nos parezca más propia para alcanzar este fin, y poner término á la guerra execrable, objeto al cual todos los Estados sin excepcion han dirigido hasta hoy sus instituciones interiores, como hácia su fin principal. Y, aun cuando este fin no debiera pasar nunca de una pura aspiracion, seguramente no nos engañamos tomando por máxima el dirigirnos hácia él, puesto que es un deber. Si supiéramos que la ley moral nos engañaba, naceria en nosotros el deseo espantoso de carecer de razon, y de someternos como el resto de los animales al mecanismo de la naturaleza.

Puede decirse que el tratado de paz universal y duradero es, no solamente una parte, sino todo el fin del derecho, considerado en los límites de la simple razon; porque el estado de paz, es el único en que lo Mio y lo Tuyo están garantidos por *leyes* en medio de hombres que mantienen relacion constante entre sí, y que por consiguiente viven reunidos bajo una constitucion. Pero la regla de esta constitucion no debe buscarse en la experiencia de

aquellos á quienes ha ido bien hasta ahora, sino que debe ser deducida *á priori* por la razon del ideal de una asociacion jurídica de los hombres bajo leyes públicas en general. En efecto, todos los ejemplos (los cuales pueden explicar, pero no demostrar) son falaces y tienen necesidad de una metafísica, ciencia, cuyo valor reconocen sin pensarlo los mismos que la desprecian, cuando dicen, por ejemplo, como sucede muchas veces: «que la mejor constitucion es aquella en que las leyes, y no los hombres, ejercen el poder.» Porque, ¡qué cosa hay más metafísicamente sublime, si así puede decirse, que esta misma Idea que, por confesion de ellos mismos, alcanza un valor objetivo incuestionable é incuestionado; Idea que la experiencia confirma, y única que, no ensayada ni introducida en la práctica por la violencia de las revoluciones, es decir, por el trastorno de una constitucion defectuosa (porque en estas terribles sacudidas, un instante basta para anular todo estado jurídico), sino por el contrario realizada por medio de una reforma lenta, insensible, y segun principios firmes, puede conducir á la paz perpétua, por medio de una aproximacion perpétua al soberano bien político!

FIN.

NOTAS.

1.ª La ocasion de estas observaciones la debo en gran parte á la reseña hecha de esta obra en los periódicos de Goettingue, núm. 28, con fecha de 28 de Febrero de 1797. Intento aprovecharme de estas críticas redactadas con sentido y penetracion y en las cuales se asocian á nuestro pensamiento hasta el punto de esperar que estos Principios metafísicos sean una adquisicion para la ciencia.

Mi juicioso crítico se para desde el principio en una definicion al empezar la *introduccion* á la ciencia del derecho.—¿Qué es el *deseo*? El deseo, dice el texto, es la facultad de ser, por sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones mismas.—«Puede oponerse, dice, á esta definicion, que esta facultad no es nada, si se hace abstraccion de las condiciones *exteriores* de la consecuencia del deseo.—Y sin embargo, la facultad de desear es aún algo para el idealista, aunque el mundo exterior nada sea para él.»—*Respuesta*: Pero, ¿no hay tambien deseos ardientes, aunque acompañados de la conciencia de su inutilidad (por ejemplo, ¡ojalá aquel hombre viviese aún!); deseos que, á la verdad son ineficaces, que no impulsan á obrar; pero que sin embargo, *no carecen de conse-*

cuencias, y que, aunque no obran exteriormente, influyen sin embargo de una manera poderosa dentro del sujeto mismo? Un deseo como esfuerzo (*nisus*) para ser causa por medio de sus representaciones, aun cuando el sujeto se dé cuenta de la insuficiencia de estas representaciones, para producir el efecto deseado, es, sin embargo, siempre causa, á lo ménos en el sujeto.—Lo que ocasiona aquí el equívoco, es que, como la conciencia de su facultad *en general* (en el caso en cuestion), es al mismo tiempo la conciencia de su *impotencia* respecto del mundo exterior, la definicion no es aplicable á los idealistas. Por otra parte, sin embargo, como aquí no se trata en general más que de la relacion de una causa (de la representacion) á un efecto (el sentimiento), la causa de la representacion (sea exterior ó interior) debe necesariamente pensarse con relacion á su objeto en la nocion de la facultad de desear.

2.ª *Preliminares lógicos para un nuevo ensayo sobre la exposicion de la nocion del derecho.*

Si los filósofos jurisconsultos quieren elevarse hasta los principios metafísicos del derecho, principios sin los cuales toda su ciencia seria puramente reglamentaria, no pueden mirar con indiferencia la perfeccion de su *division* de las nociones de derecho, porque de otro modo esta ciencia no formaria un *sistema racional*, sino simplemente una agregacion incoherente.—La *Tópica* de los principios debe para la forma del sistema ser perfecta; es decir, que debe verse en ella el *lugar* destinado á una nocion (*locus communis*), el lugar que se le

asigna segun la forma sintética de la division. De esta manera se puede tambien demostrar que tal ó cual nocion cuyo lugar se conoce es contradictoria y debe desaparecer.

Hasta hoy los jurisconsultos han admitido dos lugares comunes: el del derecho *real* y el del derecho *personal*. Es natural preguntar si, puesto que quedan aún dos lugares vacantes, que resultan de la simple forma de la reunion de los anteriores en una nocion, como miembros de la division *á priori*, á saber: el de un derecho real-personal, y el de un derecho personal-real, es natural, digo, preguntar ¿si podria convenientemente añadirse esta nocion, y en todo caso si deberia presentarse, aunque sólo de una manera problemática, en el cuadro completo de la division? Este último punto no admite la menor duda. En efecto, la division puramente lógica (que hace abstracciones del contenido ó de la materia del conocimiento del objeto), es siempre *dichotómica*: por ejemplo, todo derecho es un derecho real ó un derecho no real. Pero la division de que aquí se trata, la division metafísica puede tambien ser *tetrachotómica*, porque independientemente de los dos miembros simples de la division, hay además dos relaciones: las de las condiciones restrictivas del derecho, condiciones bajo las cuales uno de estos derechos se compone con el otro, y cuya posibilidad reclama un exámen especial. La nocion de un derecho *personal-real* es desechada desde luego; porque no se concibe derecho á una *cosa* contra una persona. Se pregunta ahora, ¿si la inversa de esta relacion es tambien in-

concebible; ó si esta nocion, quiero decir, la de un derecho *real-personal*, no sólo no implica contradiccion en sí, sino que es una nocion que forma parte necesaria (dada *á priori* en la razon) de la de lo Mio y Tuyo exterior; en otros términos, si se puede tratar de las *personas* como de las cosas, con ciertas diferencias, poseerlas y conducirse con ellas en muchos casos como con las cosas?

3.ª *Justificacion de la nocion de un derecho real-personal.*

Hé aquí una definicion del derecho real-personal corta y buena: «Es un derecho del hombre de tener una persona fuera de sí como suya (1).»

Digo con intencion una *persona*, porque muy bien podria tener como suyo á otro *hombre*, que por un crímen hubiera perdido su personalidad (hubiera pasado á ser esclavo); pero aquí no se trata de este derecho real.

Examinaremos, pues, si esta nocion de un derecho real-personal, como fenómeno nuevo en el cielo jurídico, «es una *stella mirabilis* (que debe engrandecerse hasta igualar á las estrellas de primera magnitud, aunque hasta hoy haya pasado desapercibida, para desaparecer de nuevo, y tal vez reapare-

(1) No digo tampoco: «Tener una persona como la mia (usando el pronombre) sino como mia (de mí).» Porque puedo decir: esta persona es *mi padre*, lo cual no indica más que mi relacion física (de union) con él en general: «Tengo un padre, por ejemplo; pero no puedo decir: «Tengo mi padre como *cosa mia*.» Digo, sin embargo, mi mujer; lo cual significa un mio particular, un mio jurídico, relacion del poseedor á un objeto (aun cuando sea una persona) como *cosa*. Pero la posesion *(física)* es la condicion de posibilidad de la *ocupacion (manipulatio)*, de un objeto como *cosa*, aunque este pueda, bajo otros aspectos, ser tratado al mismo tiempo como persona.

cer otra vez), ó si es simplemente una *estrella errante.*»

Ejemplos.

Tener algo exterior como suyo es poseerlo legítimamente. Pero la posesion es la condicion de la posibilidad del uso, y cuando se concibe esta condicion física, la posesion se llama *ocupacion.*—La ocupacion legítima sola no basta ciertamente para hacer considerar como mio el objeto ocupado, ó para hacerle mio; pero si por cualquier razon que sea, tengo el derecho de revindicar la ocupacion de un objeto que se sustrae ó ha sustraido á mi poder, esta nocion de derecho es un signo (como de efecto ó causa) de que me tengo por autorizado para usar de este objeto *como de una cosa mia,* así como tambien para conducirme respecto de este objeto como quien tiene sobre él una posesion *inteligible,* y á servirme de él como tal.

Lo Suyo no significa aquí, á la verdad, lo Suyo de la propiedad sobre la persona de otro, porque un hombre no puede ser propietario ni aun de sí mismo, y mucho ménos de otra persona; sino únicamente lo Suyo del disfrute *(jus utendi fruendi),* ó el derecho de hacer servir á esta persona inmediatamente como medio para mi fin, *como* si fuera una cosa, pero sin menoscabar por esto su personalidad.

Pero este fin, como condicion de la legitimidad del uso, debe ser moralmente necesario. El hombre, pues, no puede desear la mujer para *gozar* de

ella como de una cosa, es decir, para experimentar con ella un goce inmediato en un comercio puramente carnal, ni la mujer abandonarse al hombre para semejante fin, sin que las dos partes renuncien á su personalidad (cohabitacion carnal ó bestial). Es decir, que su union no es lícita más que á condicion de *casamiento*, el cual, como abandono recíproco de su persona misma á la posesion de otra, debe concertarse *préviamente* para no perder su carácter de hombre por el uso corporal que una parte hace de la otra.

Sin esta condicion el disfrute carnal es siempre *canibal* en principio (aunque no siempre en cuanto al efecto). Si la mujer se *consume* por la preñez y por un parto que puede ser mortal, y si el hombre por su parte se *extenúa* por las exigencias demasiado frecuentes de la mujer, no hay diferencia mas que en la manera del goce, y una parte es en realidad respecto de la otra, en este uso recíproco de los órganos sexuales, una cosa *fungible (res fungibilis)*, respecto de la cual el contrato, si existiera, seria contrario á la ley *(pactum turpe)*.

Del mismo modo el hombre no puede procrear con la mujer un hijo, como su *obra* comun *(res artificialis)*, sin que ambas partes contraigan la *obligacion*, respecto del hijo y una respecto de la otra, de educarlo. Y sin embargo, el hijo es la adquisicion de un hombre como una cosa, personalmente en cuanto á la forma (segun un derecho real-personal). Los padres tienen un derecho contra todo poseedor del hijo que pudiera haber sido sustraido de su poder *(jus in re)*, y al mismo tiempo

el derecho de obligarle á seguir su voluntad, si esta voluntad no tiene nada de contrario á la libertad legal posible *(jus ad rem)*. Tienen, pues, tambien un derecho personal contra él.

Por último, si el trascurso de los años libra á los padres del deber de educar á los hijos, conservan todavía el derecho de emplearlos como miembros de la sociedad doméstica sometidos á sus órdenes, en la conservacion y prosperidad de la familia, hasta su emancipacion; lo cual es un deber de los padres para con ellos, deber que resulta de la limitacion natural del derecho de los padres. Hasta este momento, habitan la misma casa, es cierto, y forman parte de la *familia*; pero en adelante forman parte de los *sirvientes* (*famulatus*) de la misma familia, que por consiguiente no pueden ser agregados á lo Suyo del jefe de familia (como sus criados) más que por un contrato. Los criados *extraños á la familia* pueden agregarse á lo Suyo del amo de la casa en virtud de un derecho personal-real y son adquiridos como domésticos (*famulatus domesticus*) por un contrato. Este contrato no es un simple *alquiler* (*locatio conductio operæ*), sino una entrega de su persona en posesion del amo de la casa, un compromiso (*locatio conductio personæ*); contrato que difiere del precedente en que el doméstico se obliga á *todo lo que es permitido*, por el bien de la casa, sin que le sea impuesto como un trabajo marcado y específicamente determinado; en lugar de que el que se alquila para un trabajo determinado (el bracero ó jornalero), no es lo Suyo de otro, y no forma por consiguiente parte

de la casa.—Como este último no está en la posesion legítima del que le obliga á ciertas prestaciones, el jefe de familia no puede, aun cuando este miembro de la familia fuera su arrendatario (*inquilinus*), *apoderarse* de él (*via facti*) como de una cosa; pero puede en virtud del derecho personal, exigir la prestacion de lo prometido, prestacion que está sometida á sus órdenes por un medio de derecho (*via juris*).—Esto es lo que tenia que decir para explicacion y defensa de un título de derecho notable, que debe añadirse á los que se admiten en la ciencia natural de la ley, título que tácitamente ha sido siempre reconocido.

4.ª Tambien se me ha criticado como una heterodoxia en el derecho natural privado la proposicion: *la venta rompe el alquiler* (§ 31).

A primera vista parece contrario á todos los derechos adquiridos por el contrato de alquiler, que pueda uno despedir á su arrendatario antes de terminar el plazo del arriendo, faltando por consiguiente en apariencia á la promesa hecha, y no dejando al arrendatario más que el tiempo que ordinariamente se usa al fin del arriendo.—Pero, si puede demostrarse que el arrendatario, cuando hacia su contrato, sabia ó debia saber que la promesa hecha por el *arrendador*, como propietario, estaba naturalmente (sin que debiera expresamente consignarse en el contrato), por lo tanto tácitamente, sometida á la condicion de *que este no vendiera su casa en este intérvalo de tiempo* (ó que no tendria obligacion durante este tiempo de entregar su casa á sus acreedores), el arrendador no ha

faltado absolutamente á su palabra, y el arrendatario no ha sufrido en sus derechos por haber sido despedido antes del término del arriendo.

Porque el derecho del inquilino, tal como resulta del contrato de arriendo, es un derecho *personal*, sobre lo que cierta persona deba prestar á otra (*jus ad rem*); pero no respecto de todo poseedor de la cosa (*jus in re*), ó sea un derecho *real*.

El inquilino podia tomar sus precauciones en su *contrato de arriendo*, y crearse un derecho real sobre la casa: podia hacer *inscribir* su contrato sobre la casa del arrendador, como adhiriéndose á la cosa. Con esta condicion no podria ser despedido antes del fin del plazo del arriendo por ninguna circunstancia, ni aun por la muerte natural ó civil (la bancarota) del propietario. No existiendo esta condicion, ya porque quiera ser libre de poder ajustar otro arriendo en mejores condiciones, ya porque el propietario no quisiera ver su casa gravada con tal servidumbre (*onus*), ambas partes tienen conciencia de haber hecho un contrato accesorio, tácitamente condicional respecto de la despedida (salvo el plazo civilmente determinado para ello), contrato que consiste en la facultad de disolver el contrato principal segun les convenga. La confirmacion de la facultad de romper el arriendo por la venta, se deduce tambien de ciertas conveniencias jurídicas de un *nudo-contrato* de alquiler; porque el heredero del arrendatario, si este muere, no tendrá obligacion de continuar el arriendo; porque este arriendo no es más que una obligacion hácia cierta persona, obligacion

que termina con su muerte (en lo cual, sin embargo, debe tambien tenerse en cuenta el tiempo legal para la despedida). De la misma manera el derecho del arrendatario, como tal, no puede pasar á su heredero sin un contrato particular; el arrendatario tampoco puede *subarrendar* en vida de ambas partes sin consentimiento expreso.

5.ª *Objecion del crítico y respuesta.*

«El derecho de *usucapion* (*usucapio*) segun lo dicho en las páginas 129 y siguientes, debe fundarse en el derecho natural; porque, si no se supusiera que há lugar á una *adquisicion ideal*, como la llamo aquí, para la posesion de buena fé, ninguna posesion perentoria estaria garantida, asegurada.»—Pero Mr. Kant mismo no admite en el estado de naturaleza más que una adquisicion provisional, lo cual le hace insistir en la necesidad jurídica de la constitucion civil.—«Me afirmo *poseedor de buena fé*, pero solamente contra aquel que no puede demostrar que él lo era antes que yo, y que no ha cesado voluntariamente de serlo.»—No es esta la cuestion, sino saber si yo puedo *llamarme* propietario, á pesar de la pretension del verdadero propietario *anterior* de la cosa, cuando por otra parte el reconocimiento de su existencia como poseedor, y la cualidad de su posesion como propietario eran *absolutamente* imposibles. Este último carácter concurre cuando el propietario no ha dado por sí mismo ningun signo público suficiente de la no interrupcion de su posesion (sea ó no por culpa suya, por ejemplo, por la inscripcion en los registros), ó por el reconocimiento no contradicho

de su cualidad de propietario en las asambleas civiles donde le correspondiese tener voto por este concepto.

Se trata en efecto de saber: ¿Quién debe probar la legitimidad de su posesion?

Esta carga (*onus probandi*) no puede imponerse al poseedor; está en posesion de esta legitimidad hasta donde alcanza la historia comprobada de su posesion (y la presuncion le es favorable para el resto del tiempo).

El pretendido propietario anterior de la cosa está, segun los principios de derecho, completamente separado de la série de los poseedores que se han sucedido en un tiempo intermedio, durante el cual no ha dado ningun signo civilmente valedero de su cualidad de propietario. Esta interrupcion de todo acto público de posesion le reduce á la condicion de pretendiente sin título. (Lo contrario se verifica aquí, lo mismo que en teología, *conservatio est continua creatio*).—Si se presentara un pretendiente hasta ahora desconocido, aunque poseyendo títulos hallados posteriormente, habria aún lugar á dudar respecto de él, si podria haber un reclamante más antiguo, cuya peticion se fundara tambien en una posesion anterior.—El *largo tiempo* de la posesion no influye, pues, aquí nada para la *usucapion* de la cosa (*acquirere per usucapionem*). Porque es absurdo admitir que una injusticia se convierta poco á poco en derecho por el hecho de haber durado mucho tiempo. El *uso* (continuado por largo tiempo) supone el derecho á la cosa, lejos de que el derecho deba fundarse sobre el uso.

Por consiguiente, la *usucapion* (*usucapio*) como *adquisicion* por uso dilatado de una cosa, es una idea contradictoria. La *prescripcion* de las pretensiones, como *medio de conservar* (*conservatio possessionis meæ per præscriptionem*) no es ménos contradictoria, pero presenta, sin embargo, una nocion diferente de lo que precede en cuanto al argumento de la apropiacion, porque es un principio negativo, es decir, el *no-uso* absoluto de su derecho, no-uso tal, que no es ni el uso necesario para aparecer como poseedor, y que equivale á una *cesion* de derecho (*derelictio*), que es un acto jurídico. Es, pues, un uso de su derecho con relacion á otro para excluirle de sus pretensiones (*per præscriptionem*) y adquirir por este medio su cosa; lo cual es contradictorio.

Yo adquiero, pues, sin produccion de prueba y sin ningun acto jurídico: no tengo necesidad de probar; adquiero por la ley (*lege*); pero qué? La defensa *pública* contra las pretensiones, es decir, la *legítima seguridad de mi posesion*, por el solo hecho de que no necesito presentar pruebas, y me fundo en una posesion no interrumpida. Pero de que toda *adquisicion* es simplemente provisional en el estado de naturaleza, nada resulta para la cuestion de la seguridad de la *posesion* de la cosa adquirida que debe preceder á aquella.»

6.ª En cuanto al derecho de sucesion, mi censor, no obstante su sagacidad habitual, no ha alcanzado al *nervus probandi* de mi asercion.—Yo no digo (pág. 140): «Que todo hombre acepta necesariamente *una cosa* que se le *dá*, cuando por

esta aceptacion nada puede perder y sí únicamente ganar.» (El texto no dice nada de esto); yo digo que todo hombre acepta siempre *el derecho de la primera oferta* real é inevitable, aunque tácitamente, de una manera sin embargo valedera, y esto en el momento preciso en que se le ofrece la cosa, cuando la naturaleza de las cosas hace que la retractacion sea absolutamente imposible, es decir, en el instante de la muerte; porque entonces el que promete no puede desdecirse, y el que acepta, sin necesidad de hacer ningun acto jurídico, acepta en el mismo instante, no la herencia prometida, sino el derecho de aceptarla ó rehusarla. En el momento de abrir el testamento se encuentra ya más rico que antes de la aceptacion de la herencia, puesto que ha adquirido exclusivamente la *facultad de aceptar*, la cual es ya un bien, una propiedad.—En cuanto á que hay que suponer un estado civil para convertir una cosa en lo *Suyo* de *otro* despues de haber dejado de existir, este paso de la posesion por mano muerta, no cambia nada relativamente á la posibilidad de la adquisicion segun los principios generales del derecho natural, aunque su aplicacion al caso actual deba tener por base una constitucion civil.—Porque se llama *res jacens* una cosa de la que se me deja la libre eleccion de aceptar ó rehusar sin condicion. Si el propietario de una cosa me ofrece por nada (promete que dicha cosa será mia), por ejemplo, un mueble de la casa de donde voy á salir, tengo, mientras no se retracta (lo cual es imposible cuando se muere), un derecho exclusivo á la aceptacion del objeto ofrecido (*jus in re*

jacente); es decir, que puedo aceptar ó rehusar á discrecion, y este derecho exclusivo de escoger no le adquiero por medio de un acto jurídico particular de mi declaracion: Yo quiero que este derecho me pertenezca;—sino que le adquiero sin este acto (*lege*).—A la verdad, puedo declararme en el sentido de que quiero *que la cosa no me pertenezca* (porque la aceptacion pudiera indisponerme con otras personas); pero no puedo querer tener exclusivamente el derecho de hacer *que la cosa me pertenezca ó no me pertenezca;* porque este derecho (de aceptar ó rehusar) me pertenece inmediatamente por la oferta, sin ninguna declaracion de mi aceptacion. En efecto, si yo pudiera rehusar el escoger, escogeria el no escoger, lo cual es contradictorio. Me encuentro, pues, investido con este derecho de escoger en el instante de la muerte del testador. A la verdad, todavía no adquiero por su testamentó (*institutio hæredis*) nada de su haber ni de sus bienes; pero adquiero sin embargo, la posesion *puramente jurídica* (inteligible) de este haber ó de una parte, á cuya aceptacion puedo renunciar en provecho de otras personas. Esta posesion no sufre, pues, interrupcion en ningun instante; la sucesion pasa de una manera contínua del moribundo al heredero por la aceptacion de este. De este modo queda fuera de toda duda la proposicion: *testamenta sunt juris naturæ.*

7.ª Con ocasion de las ideas encerradas en el título. *derecho público*, respecto de las cuales falta espacio para entrar en explicaciones, como dice mi crítico, presenta el mismo la observacion si-

guiente: «Ningun filósofo, que yo sepa, ha reconocido la proposicion más paradoxal de todas las paradojas; á saber que la simple Idea de la soberanía debe obligarme á obedecer á cualquiera que se presente como mi Señor, sin preguntar quién le ha dado derecho de mandar sobre mí; que se debe reconocer un poder soberano y un soberano y considerar *á priori* como Señor á este ó aquel cuya existencia misma no nos es dada *á priori*.» Confio ahora en que estas paradojas, consideradas un poco más de cerca, no serán tachadas cuando ménos de *heterodoxia*, y en que el crítico profundo, penetrante y de buena fé (que, á pesar de este escollo, «considera estos *Principios metafísicos del derecho* como una adquisicion en definitiva para la ciencia),» no se arrepentirá de haberles dispensado su proteccion contra el desden soberbio y superficial de otros críticos, considerándolos por lo ménos como un ensayo que no es indigno de un nuevo exámen.

Es tan poco permitido dudar de la obediencia debida, aun de una manera jurídicamente incondicionada, á aquel que se encuentra investido con el poder supremo imperativo y legislativo sobre un pueblo, que constituye ya un acto punible el *inquirir* públicamente los títulos de su adquisicion, por consiguiente el ponerlos en duda, para sacar partido en el caso de que presentaran algun vicio. Esta proposicion: *Obedeced á la autoridad* (en todo lo que no es contrario á la moralidad interna) *que tiene poder sobre vosotros*, es un imperativo categórico que no admite contradiccion.—No so-

lamente subleva la razon del crítico este principio, que, á título de hecho (la usurpacion), sirve de condicion, de fundamento al derecho; sino aun repugna más el que la *simple idea* de la soberanía sobre un pueblo me fuerce á mí, que formo parte de ese pueblo, á obedecer al derecho presunto sin prévio exámen.

Todo hecho es objeto en el *fenómeno* (de los sentidos). Al contrario, lo que solamente puede representarse por la razon pura, y debe ponerse en el número de las *Ideas*, á las cuales ningun objeto puede darse como adecuado en la experiencia, como una *constitucion jurídica* perfecta entre los hombres, es la cosa en sí.

Cuando, pues, un pueblo está reunido por leyes bajo una autoridad, entonces se dá, como objeto de la experiencia, conforme á la Idea de su unidad *en general* bajo una voluntad suprema en posesion del poder; entendiéndose bien que no existe más que en fenómenos, es decir, que hay una constitucion jurídica en el sentido general de la palabra. Y aun cuando puede adolecer de grandes vicios, de grandes imperfecciones, y necesitar con el tiempo importantes mejoras, sin embargo no es absolutamente permitido, y aun es punible, el resistir, porque, si el pueblo pudiera creerse autorizado para violar esta constitucion, por viciosa que sea, y para resistir á la autoridad suprema, podría pensar que tiene el derecho de reemplazar por la fuerza todo derecho de legislar soberanamente; lo cual daria una voluntad suprema en contradiccion consigo misma.

La *Idea* de una constitucion civil en general, que es al mismo tiempó para cada pueblo un órden absoluto de la razon práctica que juzga las nociones de derecho, es *santa* é irresistible; y aun cuando la organizacion de la ciudad fuera defectuosa por sí misma, ningun poder subalterno puede sin embargo oponer una resistencia de hecho al soberano que es el legislador; sino que los vicios de que adolezca deben insensiblemente corregirse por las reformas que la ciudad lleva á cabo en su seno, porque con una máxima contraria adoptada por el sujeto (la de obrar segun su autoridad privada), la ciudad no podria alcanzar una buena constitucion, á no ser por un capricho de la suerte.—El precepto: «Obedeced á la autoridad que tiene poder sobre vosotros,» no inquiere cómo ha llegado esta autoridad al poder (para atacarlo á todo trance); porque la autoridad existente (bajo la cual vivís) está ya en posesion de la legislacion, sobre la cual podeis ciertamente razonar, pero sin poder oponeros á ella como á legisladores demasiado resistentes.

La sumision absoluta de la voluntad del pueblo (voluntad que no tiene en sí union, ni lazo, ni por consiguiente ley), bajo una voluntad *soberana* (que reune todos los individuos por una ley única), es un *hecho*, que no puede empezar más que por la ocupacion del poder supremo, y funda así por primera vez un *derecho* público.—Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud de poder (resistencia que limitaria este poder supremo) es una contradiccion; porque entonces este poder (al cual

era posible resistir) no seria el poder legislador supremo, que empieza por determinar lo que debe ser ó no derecho público.—Y este principio está ya *á priori* en la *Idea* de una constitucion civil en general, es decir, en una nocion de la razon práctica. A la verdad, no es posible encontrarle un ejemplo *adecuado* en la experiencia, pero tampoco ninguna experiencia debe contradecirla como regla.

8.ª *Del derecho del Estado con relacion á las fundaciones* perpétuas *en beneficio de sus súbditos.*

Una *fundacion* (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) es la libre y benéfica disposicion, confirmada por el Estado, en provecho de algunos de sus miembros que se suceden hasta su completa extincion.—Se la llama *perpétua* cuando las disposiciones de su ejecucion se apoyan en la constitucion del Estado mismo (porque el Estado debe ser considerado como perpétuo). Pero el beneficio de esta fundacion es en provecho ya del *pueblo* en general, ya de una parte de este pueblo reunido bajo ciertas reglas particulares, ya de una *profesion*, de una familia y de su posteridad perpétua. Los *hospicios* son un ejemplo del primer caso; las *iglesias* del segundo; las *órdenes* (espirituales y temporales), del tercero; los *mayorazgos* del cuarto.

Se dice, pues, de estas corporaciones y de su *derecho* de sucesion, que no hay abolicion posible, porque el legado ha llegado á ser propiedad del heredero instituido, y el suprimir semejante constitucion (*corpus mysticum*), sería quitar á alguien lo suyo.

A.

Los establecimientos de beneficencia para los pobres, inválidos y enfermos, fundados á costa del Estado (tales como los hospitales) no pueden ciertamente ser abolidos. Pero, si se tiene en cuenta el espíritu más bien que la letra de la voluntad del testador, pueden presentarse circunstancias que autoricen la supresion de semejante fundacion, por lo ménos en cuanto á la forma.—Así, se ha averiguado que el pobre y el enfermo (excepto el de los hospicios de dementes) están mejor cuidados y con ménos coste, si se les facilitan auxilios en dinero (proporcionados á las necesidades de los tiempos), por cuyo medio pueden ponerse á pension, como mejor les parezca, con sus parientes ú otras personas conocidas, que si—como en el hospital de Greenwich—para conseguir el mismo objeto se hacen grandes gastos, sobre todo, á causa del personal necesario para el servicio, y en donde hay hasta lujo, sin que por ello los enfermos sean tan libres como por el primer medio.—No puede, pues, en este caso decirse que el Estado priva al pueblo del goce de esta fundacion; más bien le favorece, puesto que escoge los medios más prudentes para su realizacion.

B.

«La espiritualidad, que no se propaga carnalmente (la católica), posee, favorecida por el Esta-

do, tierras y súbditos que dependen de ella, y que pertenecen á una ciudad espiritual (llamada Iglesia), á la cual los láicos se han entregado en propiedad, por la salvacion de su alma. De modo que el clero, como un Estado particular, tiene una posesion que pasa en sucesion legalmente de un siglo á otro en este Estado, y que se encuentra suficientemente documentada por las bulas del Papa.—Ahora bien: ¿se puede admitir que el poder civil arrebate directamente al clero esta relacion con los láicos, y no seria esto arrebatar á alguien lo Suyo, como tratan, no obstante, de hacerlo los incrédulos de la república francesa?

La cuestion aquí es de saber: si la Iglesia pertenece como suya al Estado, ó el Estado á la Iglesia; porque dos poderes soberanos no pueden sin contradiccion estar sometidos uno á otro.—Ahora, es claro en sí que la *primera constitucion* sola *(político-hierarchica)*, puede subsistir por sí misma; porque toda constitucion civil es de *este mundo*, puesto que es un poder terrestre (los hombres), que se prueba por sus consecuencias en la experiencia. Los creyentes, cuyo *reino* está en el cielo y en el *otro mundo* deben, al aceptar una constitucion que se refiere á este *(hierarchico-política)*, someterse á los sufrimientos del siglo, bajo el poder soberano de los hombres del mundo.—Queda, pues, solamente la primera constitucion.

La religion (en fenómeno) como creencia en los dogmas de la Iglesia y en el poder de los sacerdotes, como aristócratas de esta constitucion, ó aun cuando esta constitucion sea monárquica (papal),

no puede ser obligada ni violentada por ningun poder civil, ni (como tiene lugar en la Gran Bretaña, respecto de la nacion irlandesa) el ciudadano que la profesa debe ser excluido de los empleos públicos y de las ventajas que de aquí resultan, bajo pretexto de que su religion es diferente de la de la córte.

Si, pues, algunas almas piadosas y creyentes, para participar de la gracia que la Iglesia promete procurar despues de esta vida á los creyentes, hacen una fundacion á perpetuidad, por la cual las tierras que les pertenecian han de pasar despues de su muerte á ser propiedad de la Iglesia, y si el Estado presta fé y homenaje á la Iglesia, *en parte ó en todo*, á fin de que por medio de oraciones, indulgencias y expiaciones, estas almas obtengan las ventajas que les han prometido sus servidores (los religiosos), cuyo empleo es procurarles este favor en el otro mundo; en este caso la fundacion que se quiere hacer á perpetuidad no tiene realmente ninguna razon de ser con este título, y el Estado puede, cuando quiera, eximirse de esta carga que la Iglesia le ha impuesto.—Porque la Iglesia misma es como un simple instituto fundado en la fé. Cuando se disipe la ilusion de esta opinion por efecto de la difusion de las luces entre el pueblo, entonces cae al mismo tiempo el poder del clero fecundo en riquezas, que tenia por base esta opinion, y el Estado se apodera con pleno derecho de la propiedad atribuida á la Iglesia, á saber: de la tierra que se le habia dado; y esto aun cuando los de la institucion que ha subsistido hasta aquel dia, los usufructua-

rios del feudo puedan exigir con derecho una indemnizacion por el resto de su vida.

Las fundaciones á perpetuidad para los pobres ó los establecimientos de instruccion pública, en cuanto tienen un carácter determinado por el fundador, segun su idea, no pueden realmente ser considerados como hechos á perpetuidad, ni el capital como gravado para siempre; el Estado debe tener la libertad de apropiar estas fundaciones á las necesidades de los tiempos.—No es de admirar que estas ideas no sean en todas partes de fácil ejecucion (por ejemplo, los niños pobres se ven precisados á cantar para suplir con la limosna que recogen la insuficiencia de fondos de la escuela); porque el que hace una fundacion con buen corazon, pero al mismo tiempo de una manera un poco ambiciosa, no quiere que otro la modifique segun su manera de ver: su pretension es inmortalizarse por la fundacion. Pero lo que no cambia la calidad de la cosa, ni el derecho del Estado, y aun su deber de modificar toda fundacion cuando llega á ser contraria á su conservacion y perfeccion, nunca puede ser considerado como fundacion á perpetuidad.

C.

La nobleza de un país sometido á una Constitucion, no solamente aristocrática, sino monárquica, puede ser siempre un establecimiento permitido para un cierto siglo, y necesario segun las cir-

cunstancias. Pero lo que de ningun modo puede afirmarse es que este estado de cosas puede fundarse á perpetuidad, y que un soberano no tenga la facultad de hacer desaparecer enteramente este privilegio civil, ó que pueda decirse, si lo hace, que arrebata á su súbdito (el noble) lo *Suyo*, que le pertenecia por derecho de herencia. Es una corporacion temporal, autorizada por el Estado, que debe doblegarse á las circunstancias de los tiempos, y que no puede resistir al derecho humano general, que por tanto tiempo ha estado suspendido.—Porque el rango del noble en el Estado, no solamente es dependiente de la constitucion, sino que no es más que un accidente, que no puede existir en el Estado más que por inherencia con ella (un noble no puede concebirse como tal más que en el estado civil, y no en el estado de naturaleza). Si, pues, el Estado cambia su constitucion, el que por este hecho pierde su título y su prerogativa, no puede decir que le han quitado lo Suyo; porque no podia llamarlo Suyo más que á condicion de duracion de esta forma civil; y el Estado tiene el derecho de cambiarla (por ejemplo, de trasformarse en república).—Las órdenes y los privilegios de llevar sus insignias, no dan, pues, ningun derecho *perpétuo* á esta posesion.

D.

En fin, respecto de la *fundacion de los mayorazgos*, como un poseedor de bienes dispone por

institucion de herencia, que en la série de los herederos sucesivos, el más próximo de la familia debe ser siempre el propietario, el señor (por analogía con una constitucion monárquica hereditaria de un Estado, ó el *dueño del país* por este concepto); en este caso, semejante fundacion puede siempre abolirse sin necesidad de obtener el consentimiento de todos los parientes, y no puede durar siempre, como si el derecho de herencia se apoyara en un fundo. Y no hay que decir que esto sea un ataque á la fundacion y una trasgresion de la voluntad de su primer autor, el fundador.—El estado además tiene el derecho y aun el deber, por lo que respecta á las causas que pudieran insensiblemente producir la ruina de su propia reforma, de no dejar, cuando es débil, tomar demasiado incremento á semejante sistema federativo de sus súbditos, como vireyes (por analogía con los herederos de dinastía sátrapas).

9.ª *Adicion á las aclaraciones de las nociones del derecho penal.* La simple idea de una constitucion civil entre los hombres envuelve ya la nocion de una justicia penal en manos del poder supremo. Unicamente se trata de saber si los modos de castigar son indiferentes al legislador, cuando no sirven más que como medios para evitar la transgresion (como atentado contra la seguridad pública en la posesion de lo Suyo de cada uno), ó si se ha de tener tambien presente la humanidad (es decir, la especie humana) en la persona del malhechor, y aun por simples razones de derecho, puesto que considero el derecho del talion, en

cuanto á la forma, como la única Idea determinante *á priori* (no tomada de la experiencia, para saber cuáles serian los remedios más poderosos para este efecto) como principio del derecho de castigar (1).—Pero, ¿qué se ha de hacer cuando las penas no permiten ninguna *reciprocidad* ya porque serian imposibles en sí mismas, ya porque serian un crímen contra la *humanidad* en general, como por ejemplo, los de violacion, pederastia, ó bestialidad? Los dos primeros deberian castigarse con la castracion (tal como la de un eunuco blanco ó negro en un serrallo); el último por la separacion para siempre de la sociedad civil, porque el culpable se ha hecho indigno de formar parte de ella.—*Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.*—Estos crímenes se llaman crímenes contra naturaleza, por la razon de que se cometen contra la humanidad misma.—Querer penas arbitrarias para esta clase de críme-

---

(1) En todo castigo hay algo que hace sufrir justamente el sentimiento de honor del condenado, porque el castigo contiene una simple violencia unilateral, y en esta violencia, la dignidad de un ciudadano como tal se vé por lo ménos suspendida en un caso particular, puesto que está sometido á un deber exterior, al cual no debe oponer por su parte ninguna resistencia.

El grande y el rico, cuando son castigados pecuniariamente, sienten más la humillacion de verse obligados á someterse á la voluntad de un hombre inferior que la pérdida de su dinero. La *justicia penal (justitia punitiva)*, como argumento de la *culpabilidad moral (quia peccatum est)*, debe distinguirse de la *prudencia penal* que es puramente *pragmática (ne peccetur)*, y que se funda en la experiencia de lo que más influye para prevenir el crímen, y ocupa en la tópica de las ideas de derecho un *lugar* completamente diferente *(locus justi)* y no el lugar de lo conducente *(conducibilis)*, ó de lo útil por ciertos conceptos, como tampoco el lugar de lo simplemente honrado *(honesti)*, lugar que debe buscarse en la moral.

nes, es literalmente contrario á la nocion de una *justicia penal.* Solo que el culpable no puede quejarse de injusticia cuando atrae sobre su cabeza el castigo que le hiere, y cuando sufre, no segun la letra, pero al ménos segun el espíritu de la ley penal, lo que con otro se ha permitido.

FÉ DE ERRATAS.

Págs.	Línea.	Dice.	Léase.
9	3 (nota)	*corum*	*eorum*
55	12	puede	pueda
56	24	;	,
64	11	sino	si no
69	17	E	El
90	16	*sen*	*seu*
92	10	hacerlo	á serlo
100	9	puede	pueda
112	4 y 5	*excelentemente*	*eminentemente*
125	29	ni	si
129	21	*constante*	*contante*
130	17	Ginea	Guinea
140	8	*ceus*	*cens*
id.	23	merecen	merecen,
156	29	medio en extremo	medio extremo
161	8	artutos	astutos
id.	21	de la	de lo
204	26	súbditos de unos	súbditos unos
227	2	físico	física
236	14	ó	á
240	28	conveniencias	consecuencias

ÍNDICE.

Páginas.

SEGUNDA PARTE.

DERECHO PUBLICO.

Seccion primera.—Derecho de ciudadanía.

man un elegante tomito en 8.°, y su precio 8 rs. en toda España.

Filosofía de la lengua española. Sinónimos castellanos, por D. Roque Bárcia. Segunda edicion; 2 tomos, 4.°, de cerca de 500 páginas cada uno: precio, 32 reales en Madrid y 36 en provincias.

Manual del derecho romano ó explicacion de las instituciones de Justiniano, por M. E. Lagrange. Obra traducida y adicionada con nuevas notas y apéndices, en vista de las principales obras de derecho romano, por D. José Vicente Caravantes; un tomo, 8.° mayor, 24 rs. en Madrid y 26 en provincias.

Historia del derecho penal de España, por Mr. Alberto du Boys, antiguo magistrado. Version al castellano, anotada y adicionada con apéndices, por D. José Vicente Caravantes; un tomo 8.° mayor, 20 rs. en Madrid y 24 en provincias.

Teoría de lo infinito. Disertacion sostenida públicamente en la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Bruselas, para obtener el grado de doctor agregado, por Guillermo Tiberghien, traducido por Gabino Lizarraga, abogado del ilustre colegio de esta córte; un tomo, su precio, 8 rs. en Madrid y 10 en provincias.

Teoría de la propiedad, por P. J. Proudhon, traducida por Gabino Lizarraga, abogado del ilustre colegio de Madrid, etc., etc. Madrid, 1873; un tomo, 8.° mayor, 8 rs. en Madrid y 10 en provincias.

Fisiología del matrimonio ó meditaciones de filosofía ecléctica, sobre la felicidad y la desgracia conyugales, por M. H. Balzac, traduccion con ligeras notas de F. H. Iglesias; un tomo, 8.° mayor, 12 rs. en Madrid y 14 en provincias.

Historia de Avila, su provincia y obispado, por D. Juan Martin Carramolino. Madrid, 1872 y 1873; tres tomos, 4.°, de gran lujo, 60 rs. en Madrid y 72 en provincias.

Cancionero de obras de burlas provocantes á risa. Coleccion de discursos festivos y poesías satíricas de los mejores poetas que florecieron en los siglos XV, XVI y XVII, gran parte inéditas, y recopiladas por el colector del *Libro Verde*, D. Eduardo de Lustonó; un tomo, 8.° mayor, 12 rs. en Madrid y 14 en provincias.

El Quitapesares. Coleccion de cuentos, chistes, anéc-

dotas, etc.; forma un elegante tomo con 224 páginas y 33 preciosas viñetas; precio, 4 rs. en toda España.

Silvestre del Todo. Novela festiva, por D. Andrés Ruigomez; un tomo 8.°, 4 rs. en Madrid y 5 en provincias.

Los evangelios, anotados por P. J. Proudhon, con el retrato del autor; un tomo, 4.°, 10 rs. en Madrid y 12 en provincias.

Los españoles de ogaño. Coleccion de cuadros dibujados á pluma por cincuenta y un literatos de gran fama. Esta preciosa obra se compone de ochenta y seis tipos que forman otros tantos cuadros de nuestras costumbres modernas, escritos por 51 literatos; forma 2 tomos en 8.° mayor, de 400 páginas cada uno, letra clara y compacta, de muchísima lectura. Su precio, 20 rs. en Madrid y 24 en provincias.

Descentralizacion universal ó el fuero vascongado, aplicado á todas las provincias, con un exámen comparativo de las instituciones vascongadas, suizas y americanas, por D. Julian Arrese. Madrid, 1873; un tomo, 8.° mayor, de unas 320 páginas; 8 rs. en toda España.

Adicion al Manual de dibujo topográfico, de D. José Pilar Morales, profesor de varias asignaturas; obra declarada de texto para los estudios de agricultura ó industria náutica y de maestros de obras, etcétera, etc., 16 rs.

Antigüedades y cosas memorables del Principado de Astúrias, por el P. Luis Alfonso de Carvallo; 2 tomos en 4.° prolongado, de 450 páginas el primero y de 350 el segundo; precio, 40 rs., Madrid y Oviedo, 48 en el resto de España.

Apuntes para un libro de Historia y Arte militar, extractados de las mejores obras que tratan del mismo asunto, por D. Cándido Varona y Olarte, teniente de infantería. Madrid, 1870; un tomo, 4.°, 20 rs.

Astronomía física ó sea nociones de esta ciencia sublime, dirigidas á poner al alcance de todos, y á preparar al estudio elemental de la misma. Redactadas por el licenciado D. José Reguero Argüelles. Madrid, 1850; 3 tomos, 4.°, 40 rs.

Cataluña antigua y Cataluña moderna, por D. J. A. Hobet y Vallosera; un tomo, 8.° mayor, 8 rs.

Compendio histórico de las repúblicas antiguas y modernas, donde se hace ver su orígen, duracion y causa de su decadencia; escrito en francés por el ciudadano Bulad; un tomo, 8.°, 8 rs. en Madrid y 10 en provincias.

Cosmómetro ó tratado de las medidas de la naturaleza, por D. Miguel de Mayoras; un tomo, 4.°, 16 rs.

Curso de derecho natural ó de filosofía del derecho, completado en las principales materias, con ojeadas históricas y políticas, por Z. Ahrens, enteramente refundida y completada con la teoría del derecho público y del derecho de gentes, traducida por los Sres. D. Pedro Rodriguez y D. Mariano Ricardo de Asensi. Madrid, 1873; un tomo, 4.°, encuadernado en tela, 44 rs. en Madrid y 50 en provincias.

De la autoridad de los poderes, ó límites de la potestad civil y eclesiástica. Obra escrita en francés por el célebre Dr. Aguesseau, canciller de Francia en la gloriosa época de Luis XIV y sucesor, traducida al español por D. D. J. B. L., Abogado del Colegio de Barcelona; un tomo, 4.°, 20 rs. en Madrid y 24 en provincias.

Ecos de un calabozo del absolutismo y de la libertad; la Esclavitud moderna por Lamennais; un tomo, 8.° mayor, 5 rs.

El Evangelio meditado, traducido del francés al italiano por D. Jacinto María Blanco, sacerdote turinés, y del italiano al español, por D. Juan Antonio Maldonado; 4 tomos, 4.°, 48 rs. en Madrid y 60 en provincias.

El escritor práctico, ó sea manual completo de ortografía y ortología al alcance de todos, por D. Pedro Frexas y Sabater; un tomo, 4.°, 8 rs.

El problema constituyente. Estudios sobre el principio federativo, con relacion al hombre, la administracion y la propiedad; útiles y de consulta á todos, en los presentes momentos, en que se avocan tan grandes reformas políticas, administrativas y económicas. Precio 2 reales.

El lenguaje de las flores y el de las frutas con algunos emblemas de las piedras y los colores, por D. Florencio Jazmin; un tomo, con una magnífica lámina al cromo y grabados, 10 rs.

Estudios sobre religion, por G. Tiberghien, puesto en castellano por José Calderon Llanes y un prólogo

de Nicolás Salmeron. Madrid, 1873; un tomo, 8.° mayor, 10 rs. en Madrid y 12 en provincias.

Estudios críticos del teatro español del siglo XIX. Juicio crítico del drama, *Don Francisco de Quevedo*, de D. Eulogio Florentino Sanz, por Fermin Herran, 2 reales.

Historia de la administracion de justicia y del antiguo gobierno del principado de Astúrias, con la coleccion de sus cartas-pueblas y antiguas ordenanzas, por el Dr. D. Matías Sangrador y Víctores; un tomo en 4.° prolongado, de 448 páginas, 24 rs. en Madrid y Oviedo, y 28 en el resto de España.

Historia Sagrada (Manual de) ó compendio histórico del Antiguo y Nuevo Testamento, por M. Emilio Bonnechose; obra de texto (segunda edicion); un tomo en 8.° mayor, 12 rs.

Juegos de manos ó sea arte de hacer diabluras. Contiene 150 clases de juegos de prendas, de naipes, varias demostraciones de mágia, fantasmagoría, sombras y otros entretenimientos de diversion, para tertulias y sociedades caseras, por D. Pablo Minguet, 5 rs.

Jurisprudencia del Tribunal Supremo en los juicios criminales, expuesta por órden de materias, por D. Santos Alfaro y Lafuente, abogado del ilustre colegio de esta córte y oficial de la clase de segundos del Consejo de Estado; un tomo, 4.°, 12 rs.

La guerra entre Francia y Alemania en 1870-1871. Estudio militar por el capitan de infantería D. Cándido Varona y Olarte, con un prólogo de D. Arturo Cotarelo. Madrid, 1871; un tomo, 8.° mayor, con planos de las principales batallas, 8 rs.

Lecciones de mecánica práctica, nociones fundamentales de mecánica con datos esperimentales por M. A. Morin, traducida, aumentada y revisada por un profesor del ramo y acompañada de 28 láminas litografiadas; un tomo, 4.°, 40 rs.

Manual de literatura griega, con una breve noticia acerca de la literatura greco-cristiana de los griegos que pasaron á Italia cuando los turcos se apoderaron de Constantinopla, y de la lengua y literatura de la Grecia moderna, escrita por D. Salvador Costanzo; un tomo, 8.° mayor, 12 rs. Madiid y 14 provincias.

Manual de teneduría de libros en la nueva forma de

partida doble, exenta de estudios y declarada de texto, compuesta por D. Vicente Villaoz, 12 rs.

Novísimo diccionario de la Rima, ordenado en presencia de los mejores publicados hasta el dia y adicionado con un considerable número de voces que no se encuentran en ninguno de ellos á pesar de hallarse consignadas en el de la Academia, por D. Juan Landa. Barcelona, 1867; un tomo, 4.°, 30 rs.

Poesías de Antonio Rodriguez Lopez. Santa Cruz de las Palmas, 1873; un tomo en 4.°, de gran lujo, 15 rs. Madrid, 18 provincias.

Prolegómenos ó introduccion general al estudio de Derecho, por D. Angel Crehuet Guillen, catedrático de Derecho romano de la Universidad de Salamanca. Salamanca, 1873; un tomo, 4.°, 24 rs. en Madrid y Salamanca y 28 en el resto de España.

Paleografía española (compendio de) ó escuela de leer todas las letras que se han usado en España, desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVIII, ilustrada con 32 láminas en fólio, por D. Antonio Alverá Delgrás; un tomo en fólio, 30 rs.

Biblioteca escogida de educacion, por D. Francisco Villabrille.

Diario de la Infancia, 4 rs.
La escuela de párvulos, con grabados, 4 rs.
La infancia, 4 rs.
La infancia de los hombres célebres, con grabados, 4 rs.
Las edades de la vida, 4 rs.
Los juegos de la primera edad, con grabados, 4 rs.
Vicios y virtudes ó los contrastes, 4 rs.
El libro del tiempo, con grabados, 5 rs.
Las cuatro estaciones del año, 4 tomos, 16 rs.; contiene la primavera, el estío, el otoño y el invierno.
La escuela, 6 rs.
La niñez, 6 rs.
Juegos y entretenimientos de las niñas, con grabados, 6 rs.

Los niños de hoy dia, por una madre de familia, con grabados, 6 rs.

El libro de oro de los niños: contiene infancias célebres, juegos de los niños, cien cuentecitos para los niños del célebre Schmid, traduccion del aleman, por D. J. Muñoz Gaviria, 8 rs.

Aventuras de Robinson Crusoe; 5 tomos, 20 rs.

Historia de la conquista de Méjico. (Compendio); 2 tomos, 8 rs.

Pablo y Virginia, 6 rs.

Tratado de la educacion de las niñas, ó sea consejos á las madres que desean educar bien á sus hijas, por Mad. Campan, 8 rs.

Máximas y pensamientos. Moral de los niños, por Julio Merino y Navarro, 4 rs.

Deberes del hombre, por Silvio Pellico, 6 rs.

Mis prisiones, por id. id., 24 rs.

Compendio de moral ó catecismo de los deberes del hombre, para uso de la juventud, por D. C. Cortés, 10 rs.

Recreaciones físicas, por Mr. A. de Castillon, profesor del colegio imperial de Santa Bárbara de París, traducidas por D. José Muñoz y Gaviria, vizconde de San Javier; un tomo en 8.º mayor, con multitud de grabados, 12 rs.

Relojes de sol (Manual para construir toda especie de) adicionado con un tratado de los relojes de sol horizontales, verticales, laterales, etc., ilustrado con 28 grabados intercalados en el texto para su mayor comprension, 4 rs.

Un mundo subterráneo ó historia de las primeras edades de nuestro planeta, por D. M. A. San Juan y D. N. de Micheo. Madrid, 1872; 4 rs. en Madrid y 5 en provincias.

Viaje santo de Ambrosio de Morales por las Iglesias y Monasterios de Astúrias, y el Teatro Eclesiástico de la Santa Iglesia de Oviedo, con las vidas de sus Obispos y cosas notables de su tiempo; un tomo, 6 reales en Madrid y Oviedo y 8 en el resto de España.
